تأليف: جان كازونوف

# سيكولوجية أسير الحرب

ترجمة: عدنان سبيعي وخليل شطا

دار دمشق

# سيكولوجية أسير الحرب

# سيكولوجيّة أسير الحرب

تأليف : جان كازونوف      تقديم : شارل سيروس

ترجمة : عدنان سبيعي وخليل شطا

جميع الحقوق محفوظة

طبعـة أولى ٣٠٠٠ / ١ / ١٩٨٣

موافقـة رقم ٨٨٧٥ ت ٢١ / ٦ / ١٩٨٢

لبنان ـ بيروت شارع سوريا بناية صمدي وصالحة

سوريا ـ دمشق شارع بور سعيد هاتف ١١١٠٤٨

# مقدمة

## بقلم شارل سيروس

ما أن ذاع صيت « جان كازونوف » اثر نشره مذكرة لامعة عن « الفلسفة الحيوية » في فرنسا في أوائل القرن التاسع عشر ، حتى مضى الى الحرب في شهر ايلول ١٩٣٩ مرشحا للفرقة المشاة . وفي ١٧ مايس ١٩٤٠ وقع أسيرا ، ومنذ ذلك الحين لم يغادر الـ ( ستالاغ **Stalag** وهكذا كتب هذا المؤلف الذي يظهر اليوم في المنفى . ثم نال جائزة جمعية رجال الادب .

انه كتاب قوي ، عميق الاثر كتلك التجربة الحية التي أولدته . ويالها من تجربة يقول بصددها المؤلف : « انه تحمل وطأة حوادث الارض حتى انسحق تحتها » .

وكلنا يعرف ما تتركه « الستالاغ » من عظيم الاثر في النفس ، ان المانيا ماتني تترك في نفوسنا الانطباعات ، تتسم انا بالبساطة ، ويغلب عليها طابع التعسف حتى الاعياء . ولا تخلو هذه الانطباعات من قيمة خاصة . أخذ « جان كازونوف » يلاحظ في نفسه وفيمن حوله معتمدا على مقدرته الفائقة كعالم نفسي ، بل محلل نفساني ، وهذا لايضير في شيء عمق أنطباعاته وطلاوتها . ويجدر بنا أن نبدي هذه الملاحظة اذ أن عنوان الكتاب لايشير في الجملة الا الى نصف محتواه الحقيقي .

ان « سيكولوجية أسير الحرب » هذه هي بنفس الوقت ، تلك التجربة التي أخضعها أسير الحرب لمعارفه السابقة عن النفس البشرية وعن التركيبات التي استخلص منها خطوطها الاولى . باتا في كل ذلك الحياة والوضوح ، على ضوء تجربته الاستثنائية تلك . انه يعيد النظر في مفاهيم الالم واللذة والعادة والغريزة وبصورة خاصة الغريزة الجنسية وفي مفهوم الانا والحرية . فمن الطبيعي اذن أن يحتل هذا الكتاب مكانه في « مكتبة الفلسفة المعاصرة » .

انه يكشف لنا مركبات : القلق ، والحقـد ، والكبت ، ويؤلف من ذلك ما يطلق عليه تعبيرا قويا ألا وهو « المرض العقلي للاسلاك الشائكة » فهو يجيد في اظهار نتائج الاستئصال « واعني بالاستئصال انتزاع المرء من بيته ومن أرض وطنه ، البيت والوطن .. اللذين يكونان نفوسنا ويوجهان مصائرنا في الاحوال الطبيعية . اننا نطالع بانفعال خاص الصفحات التي خصصت هنـا للمرأة ، وسنرى أن المرأة تنقص أسـير الحـرب كما ينقصه جو المرأة اجمالا ، ذلك الجو الذي كثيرا ما ساعد على تلطيف الطباع في تاريخ الانسانية . ولا نريد أن نختتم هذا التصدير الموجز دون أن نشير الى العمق الفلسفي في النتائج التي وصل اليها . فقد اثبت المؤلف أن شخصيتنا العميقة تشعر بذاتها في المحنـة وأن « الانسان يجد في الالم ، وحيا لمصيره الحقيقي » . واذا بالتجربة النفسية تحول الى ضرب من تجربة ماوراء الطبيعة عن المطلق وعن الحرية الداخلية .

ولا يسع هذا الكتاب الا أن يشوقنا ويهـز مشاعرنا بمحتواه واسلوبـه وبلهجته الصادقة وقيمته العلمية . واني لفخور بأن أنشر الكتاب هـذا رغم غياب المؤلف . ومن جهتي الشخصية فانني قد تأثرت الى حد بعيد لاهداء جان كازونوف كتابه الي . اني لاشكره هنا ببساطة ومن أعماق قلبي .

ش . سيروس

* * *

# المقدمة

اذا تكلمنا عن نفسية الاسير ، فمعنى ذلك كما يبدو لي اننا نعتبر موضوع هذه الدراسة حقيقة مستقلة ، وذلك بعزلها عن الحوادث البشرية عامة . واذن فاذا أخذنا هذه العبارة بمعناها الحرفي ، فاننا ننتهي الى أنه يوجد مبدئيا اختلاف بين نوعين من الناس نوع يحيا حياة عادية ، ونوع يعيش محجوزا في المعتقلات . وبديهي أن مثل هذا التمييز قد لا يستند الى أساس صحيح . فالاسرى لم يختاروا لسبب يتعلق بماهيتهم ، وانما هم ضحايا « سوء طالع الحرب » ، وهم اذ فقدوا حريتهم مازالوا أشخاصا كغيرهم . واذن فسيكلوجية الاسير يجب أن تكون بالمعنى الدقيق مرحلة انتقال ، بل فصلا أو حالة خاصة من حالات علم النفس العام ، ومع ذلك فاذا لم يكن لها استقلال بالمعنى المطلق فعلى الاقل نحن نستطيع أن نقر لها بنوعية نسبية .

وفي الواقع لما كان التاريخ قد فرض الاسر على قسم وفير من البشر كما يفرضه اليوم بوجه خاص ، ولما كانت مدة الاسر يمكن أن تعد الان بالسنين لا بالشهور ، وبما أن هذا الاسر يعتبر في الحياة ، عملا لا استراحة عن العمل . فاننا نستطيع لهذه الاسباب كلها أن نعده دون صعوبة حالة مستقلة لا حادثا نادرا ومؤقتا .

وفضلا عن ذلك فهناك اعتبار آخر يفضي بنا الى ان نفرد مكانا خاصا لسيكولوجية الاسير ، فاذا كان حقا أن الانسان الاسير اليوم ، كان بالامس حرا ، وسيكون في أغلب الظن حرا فيما بعد ، فان هذين النوعين من الحياة يختلفان عن بعضهما ولا ريب ، لدرجة يبدو لنا فيها أن لا صلة تربط بينهما .

وفي وسعنا أن نقول على وجه التقريب ومع قليل من المبالغة : ان هذا الكائن قد عاش حياتين لا حياة واحدة تقلبت بها الايام . وبازاء هذا الاثبات الذي قد يدعو الى الدهشة نرى البعض يحتجون – وهم على حق – بأن مفهوم الطبيعة البشرية اذا كان له معنى ما ، فان هذه الطبيعة يجب أن تبقى متماثلة متشابهة خلال جميع الظروف ، حتى أشدها اختلافا . ولكن ترى ألا يتحدث الناس عن حياة الحلم وعن عالم الاحلام ، بل عن سيكولوجية الاحلام ، ثم ألا يقرون بسهولة أن الحوادث الداخلية لا تبدي أثناء النوم نفس الصفات ولا نفس العلاقات التي تبديها في حالة اليقظة ؟.. نعني من ذلك أنه اذا بقيت ماهية النفس هي بعينها ، فانه يطرأ عليها بين هذين النوعين من الحوادث تغييرات هامة تحدو بنا الى أن نتبين وجود موضوعين من المعرفة . أجل انني أعلم جيدا أنني أبقى أنا بذاتي حسبما أفكر في حالتي النوم واليقظة ، ولكني أجد صعوبة لتبيان الاساس الذي يستند اليه هذا الشعور بديمومتي ، ومهما يكن من أمر فاني أسرد حلمي وكأنه حكاية جرت لشخص آخر ، بل أشعر بأني لست مسؤولا عن الدور الذي كان يسعني أن ألعبه فيه ، ولربما عجزت بعد مضي بضعة أيام ، وقد طافت في نفسي ذكرى غامضة أن أعلم ما اذا كانت هذه الذكرى عبارة عن قراءة أو مطالعة قد قمت بها في الماضي ، أو عن حلم مزعج تراءى لي في المنام ، على أنه مهما كان الجواب الذي أبديه لهذا السؤال فاني لا أعتبر أن مجرى حياتي قد تغير بسبب ذلك . ويبدو لي أن حياتي في اليقظة تستمر كما لو لم أشهد حلما، ذلك أنه قد يحدث لي أن أعلم أني شهدت أحلاما دون أن أستطيع من ذلك أن أتذكر منها شيئا . انها ولا شك تخصني ، وهي تحدث في تغييرا على غير علم مني ولكن من يعدني مجنونا اذا أنا صنعت من أحلامي سلسلة مستقلة في استعادة سيرة حياتي ؟ على أن ظروف الحياة التي يحياها الاسير غريبة جدا وبعيدة كل البعد عن مجرى حياته العامة ، بحيث أنها تؤدي حتما الى انقلابات عميقة في أعماله وأفكاره وعواطفه ، بل انها قد تمتد الى شخصيته فتحدث فيها انقلابا يدفعه في أغلب الاحيان الى أن يسمي مصيره المشؤوم « حلما مزعجا » أي كابوسا . وهذه الاستعارة ليست في الواقع أسلوبا خاصا لتفكيره بل هي أكثر من تشبيه ، فهي تفرض ذاتها وتتخذ في نفسه قسوة محزنة ، بحيث أنه اذا ما قابل باخلاص حالته الحاضرة بماضيه السعيد انتهى به الامر الى الشك أحيانا في هويته نفسها ويتساءل بقلق فيما اذا كان هو نفسه الذي كان حرا فيما سبق . وحينئذ يبدو له أن هذين الشطرين من حياته نفسها يجريان على مستويين مختلفين ، اختلاف

مستوى الحلم عن مستوى الواقع ، ومن هنا فهو يريد أن يقول أنه يجد نفسه أمام علاقة متجانسة ولا يقول أن مرحلة من حياته هي أقل واقعية من الاخرى. وحقا فان الاسير اذا ما شعر بحاضره وقارنه بماضيه فانه يقول في نفسه لقد رأيت حلما مزعجا واذا ما ابتعد عن ذكرياته في حين آخر وعاد من جديد الى حاضره فانه يقول في نفسه : ( ألم يكن ذلك سوى حلم ؟... وبهذا فهو يعتبر انـه يوجد نوعان من ارتباط الانا بالواقع يتنافى احدهما عن الآخر ) واقع الاسر دافعا الماضي في لا واقع الحلم والعكس بالعكس . انهما عالمان منفصلان وهو لا يستطيع أن ينضم الى أحدهما الا باعراضه عن قسوة الآخر المنطقية . كما أنه لا يستطيع أن يجد نفسه في النوم الا اذا انفصل عن مجرى حياته اليقظة . ولكي نظهر ما في أمثال هـذه التأثيرات من قيمـة يكفينا أن نشير الى أنهـم استطاعوا أن يلاحظوا في المعتقلات بصورة متواترة بعض أزمات من الجنون منشؤها « الشعور بالاغتراب عن الانا » بل الشعور بازدواج الشخصية . على أننا نستطيع دون أن نلجأ الى هذه الحالات العقيمة ، أن نستخرج دليلا من حادث يجري كل يوم – تقريبا – في حياة الاسير ، فهو يستيقظ في الصبـاح من وهدة حلم كان ينقله الى الحياة المدنية فيحتاج الى بعض الوقت والجهـد لتوجيه نفسه ، حتى يجد نفسه في نطاق واقعه الذي يعيش فيه . انه يصرح قائلا : « عندما أرى نفسي أتساءل : ما اذا لم أكن قد حلمت » . وفي الحقيقة لا بد له من الاعتماد على كل ما أوتي من منطق حتى يبرهن لنفسه أن الحلم الجميل لم يكن سوى حلـم ، وأن الحاضر على العكس من ذلك ليس وليـد خياله . ومن ناحيـة أخرى يدل البحث المنظم الواسـع على مدى الرسوخ العجيب للذكريات السابقة على الاسر في الحلـم ، وبعد مضي أكثر من سنـة وراء القضبان الشائكة فانه من النادر على المنفي أن يشاهد نفسه في نومه على حالته الراهنة بل على العكس من ذلك انه يجد نفسه دوما هناك في وطنه وسط ذويه وبين أصدقائه . وينتج عن ذلك أننا اذا استندنا الى ما يقوله البعض من أن الانا العميق يستيقظ في النوم فبامكاننا أن نلاحظ أن تأثيرات المعتقل لاتنضم الى ذاتية الاسير الا بمقدار ما تنزلق على نفسـه وهي في الحالة هـذه أشبه ما تكون « بأشباح مدركات » . ومهما يكن من أمر ، وان اختلفت الآراء حول هذه النقطة الاخيرة فان عزل حياة الاسير وجعلها موضوعا لدراسة خاصة ، ليس تعسفاً ، بـل انـه بالحري اتجاه طبيعي تماما للشعور ، أو قـل انـه اتجـاه حـي .

ومع ذلك فهذه الدراسة النفسية لن تكون بالطبع مستقلة الا نسبيا اذ انها تتناول فقط حالة خاصة من العمليات النفسية، أو لنقل أنها تتناول الانسان آخر الامر . ومن هنا فهي قمينة بأن توضح بعض الشيء علم النفس اجمالا ، وبهذا ستعرض لنا بصورة بسيطة طريقة خاصة لدراسة هذا الواقع بنفسه ، بل ستعرض وسيلة للتأمل فيه من زاوية جديدة . على أن هذه الطريقة لملاحظة الانسان في ظروف تخرج عن السوي انما هي مستعملة وضرورية في علم النفس تقريبا . والواقع أن هذا الفرع من المعرفة لا يجد غالبا في متناوله من وسائل التجريب التي تتطلب « تجارب مستثارة » أو « تجارب للمشاهدة » وهكذا بقدر ما يريد هذا الفرع أن يأخذ شكل العلم فانه يجد نفسه مضطرا لان يأخذ ما تقدمه له الظروف وحدها وان يغتنم كل الفرص للمقارنة وللاحظة مظاهر التشوه والتضخم والضمور وعوارض الاصابات ، وأن يفيد من الاضطرابات التي يفرضها القدر على بعض الافراد . وبعد فليس هذا الميل بالامر الغريب ففي ميدان الفيزيولوجية البشرية لا نستطيع ، لاسباب مفهومة أن ندرس أجسام ابناء جنسنا في اية تجربة مهما قل شأنها . على أن علم الامراض يغطي هذا النقص بعض الشيء ، وهو اذ يستغل التجارب العفوية التي تقدمها الامراض يعد من أهم العوامل الضرورية لتقدم الفيزيولوجيا . وبنفس المعنى يقدم علم الامراض النفسية خدماته الى علم النفس بكل دقة : فالامراض العقلية انما هي حقل للملاحظة يفيد العالم النفسي – كما نعتقد – من ثمارها . غير أن دراسة الاسر يمكن أن تقارن من عدة نواح بعلم الامراض وان كانت المماثلة لاتصل الى هذا الحد حتى تتعرض تلك الدراسة الى نفس الانتقادات التي يتعرض لها علم الامراض . وحينما ينوي طبيب الامراض العقلية أن يفرض تعاليمه على السيكولوجي فكثيرا ما يجيبونه بأن الشاذ لا يفيد شيئا في دراسة السوي غير الشاذ ، وأن المرض لا يسمى مرضا الا اذا تعذر علينا رده الى الصحة ، ترى ما قيمة هذه الانتقادات ؟ . . نحن لا يهمنا ذلك كثيرا في هذا المجال ، بل يكفينا أن نلاحظ أن الاسر ان كان شكلا لحياة شاذة فهو لا يبلغ في هذا الصدد درجة فقدان الذاكرة أو الهيستريا ، اذ أن الاسير رجل سليم كالآخرين وكل ما في الامر انه يجد نفسه في ظروف شاذة . وما نستطيع أن نلاحظه فيه وعن طريقه، فليس علاقة السوي بالشاذ ، ولا انتقال أحدهما الى الآخر ، بل نحن نلاحظ التغيير الذي يطرأ على طبيعة سوية في بيئة شاذة . ان المقارنة مع علم الامراض يجب أن لاتفهم بالمعنى الحرفي وعلى سبيل المثال اذا كان الاسر الطويل مثلا يظهر بوضوح ناحية من نواحي الاستعداد الفطري الكامنة في نفس الانسان ،

فنكون على حق بصورة سابقة على التجربة اذا أثبتنا أن هذه الناحية تعود أيضا ـ مع حفظ النسب ـ الى ميدان علم النفس العادي . ولن يستطيع أحد أن يرد على هـذه الفكرة بالدليل التقليدي « ان ما هو صحيح بالنسبة الى موضوع شاذ ، ليس صحيحا بالضرورة بالنسبة الى اي موضوع آخر » . أعد هذا الاسير الى الحرية تجد أنه كان في الواقع ذا طبيعـة سوية كانت تقاوم ضغوطا غير سوية .

وهناك أسباب عدة تدفعنا الى أن نعلن أن دراسة نفسية الاسير مستقلة نسبيا . ولهذه الدراسة ، بتعبير آخر ، ميدان محدد وخاص في واقعه ، ولكن ملاحظتها بقدر ما تتناول الناس فانها تظهر في الميدان العام لعلم النفس اجمالا . ومن هنا فهي تعرض لنا دوما ناحيتين اثنتين : ففي أساسها تنتهي حدودها عند هذا الحادث المعين الذي هو الاسر ، وهي في نتائجها ترتبط ضرورة بواقع اكثر انسانية على وجه العموم . وهكذا فان كل أسير يمتلك الشعور او العاطفة على الاقل ، يرى أن هذه المحنة لن تكون فقط بالنسبة اليه حادثا محددا بالمكان والزمان ومؤرخا بتاريخ ما ، بل انهـا أيضا موضوع تأملات سيجوب صداها نواحي حياتـه كلهـا .

على عتبة أول مشروع يرمي الوصول الى معرفة ما ، مهما كانت متواضعة ، لا بد من التفكير دوما في مسألة المنهج الذي يجب اتباعه . واذا أردنا أن نتجاوز مرحلة الوصف البسيط للحوادث الخاصة ، فان علينا أن نختار بين الاستنتاج والاستقراء . على اننا اذا اردنا أن نستنتج ردود فعل الاسير من مبدأ ميتافيزيقي معين ، فلا يكون ذلك الا من مفهوم ذي طبيعة بشرية . ولكننا نبحث هنا بصورة خاصة في المعلومات التي يمكن أن يقدمها لنا الاسر عن تلك الطبيعة ، ولهذا فلا بد من عرض ذلك المبدأ الذي يجب علينا مناقشته بهـذه الطريقة . لقد بقي علينا المنهج الثاني . ان من خطل الراي أن نتحدث في هـذه الدراسـة عن الاستقراء الحقيقي : الاستقراء العلمي ، ولا مجال لنا هنا أن نجري « عرضـا عامـا » وأن نلاحـظ « تبدلات متلازمـة » « Variations concomitantes » او حتى نرمي الى تقرير القوانين . ويمكننا فقط أن نلاحظ ونحاول الربط وأن ننظم الملاحظات بمقارنتها بعضها ببعض ، وأن نهتم بالحوادث التي تظهر تعميما واضحا ، فنتحرى عن أسبابها ونتلمس عللها . وذلك اما بحذف متعاقب ، واما برفض الفرضيات التي تصطدم بالحوادث البديهيـة وأن نطيل الوقوف في أغلب الاحيان أمام الملاحظة البسيطة قربت من الحقيقـة او ابتعدت عنها . وفي الجملة ان الطريقة الواجب اتباعها جديرة بأن تسمى الطريقة الاستقرائية ، هذا اذا عنينا بذلك أن نقطة انطلاقنا تبدأ بالحوادث المعطـاة .

على أن الملاحظة في هذا الموضوع تفيد بصورة خاصة من ظروف مناسبة، فمن جهة : انه لاسهل على المرء أن يتناول نفسه بالتحليل حين تجري حياته بايقاع متباطىء ( ولنذكر حالة الفتور والخمود التي يشعر بها المرء في الاسر ) حينما يحملنا كل شيء الى التفكير والتأمل والانطواء على النفس وأخيرا عندما تميل كل حالة نفسية الى التجدد كل مرة شبيهة بذاتها ، وتصبغ كل لحظة تمضي بنفس الكآبة التي لا يمكن دفعها . والمستقبل الذي لا يدركه شعورنا عادة يبدو هنا وكأنه قد وقف جامدا أمام أبصارنا . ومن جهة ثانية فان من السهل بوجه خاص أن نعلم أفكار الآخرين ونستشف عواطفهم ، وأن نقارن فيما بينها ، نناقشها ونتعمق فيها ، وفي تلك الحياة المشتركة التي تقارب فيما بين الافراد الخاضعين لنفس المصير وتفضي بهم الى الاعترافات والاحاديث الطويلة.

ومما لا شك فيه أن ممكنات الملاحظة تكون محدودة جدا بالنسبة لذاك الذي لا يعرف الا حالة واحدة من حالتي المعتقل : معسكر رجال الفرقة ، أو معسكر الضباط فان لكليهما طابعا منفردا ، والفرق بينهما ينتج بنفس الوقت عن البيئة والطبقات الاجتماعية والنظام العسكري المتسلسل كما ينتج عن ظروف المسكن التي تتفاوت في جودتها وهدوئها ورفاهها . فقد سمح للمرشحين بصورة خاصة ( ورتبة المرشحين ( aspirants ) غريبة المنشأ لا تعريف لها في جيشنا ) أن يقيموا في أول الامر في الـ ( أوفلاغ ) ( Oflags ) ومن ثم في الـ ( ستالاغ Stalags ) قبل أن يتمركزوا في معسكر خاص يحتل من وجوه عدة مكانة متوسطة . ولذا فان خبرتهم عن الاسر لا يمكن أن تعد ناقصة .
ولربما احتج أحدهم قائلا : صحيح أنه لا بد من الاضافة الى الـ ( أوفلاغ والستالاغ ) الكوماندوس ( Kommandos ) أو معسكرات العمل . واذا ذكرنا أن علينا هنا أن نستخرج الصفات الاساسية لحياة الـ « كريغسيفانكن ( Kriegsgefangen ) لرأينا اذن أن هذا النقص لا أهمية له اذ أن العيش في ( الكوماندوس ) لا يختلف عنه في المعسكرات العادية الا بقدر ما يختلف عن الاسر العادي البسيط . ان صفاته المميزة لا تفرقه عن أي نوع آخر ، فمن جهة ما ان العمل في الحقول والمصانع أو في الطرقات يشاهد في الحياة العادية ( مع فارق واحد هو الاحوال الخارجية للاسر ) وفضلا عن ذلك اذا تمتع العمال المعتقلون ببعض الحرية كحرية تنقلهم في الطبيعة والحقول أو في المدن خارجا عن القضبان الشائكة فهذه الامور الخاصة لا تزيد معلوماتنا عن الحياة في الاسر وفرة أو غنى .

ولكننا اذا أشرنا الى أن هـذه الحياة تعرض لنا نواحي عديدة فاننا تكون قد أثرنا مسألة جديدة تتعلق بالمنهج . والواقع كيف نستطيع أن نتحدث في هذه الظروف عن الاسير على أنه حقيقة واحدة تتكرر لالوف النماذج ؟ وبعبارة أخرى ان كل دراسة من النوع الذي نقترحه تفترض تجريدا أو تعميما ننسى فيهما كثرة الافراد ، أولئك الافراد الذين تتناولهم التجربة وحدهم فلا نعنى الا بالمفهوم الذي يتمثل في « نمط » لا نستطيع أن نراه في الواقع ولكنه يؤلف نقطة انطلاق لنا ولا بد منها لكل حكم عام ولكل محاكمة تفضي بنا الى الافراد الموجودين فعلا . انها المسألة الخالدة التي يثيرها المفهوم : ... فهل يحق لنا أن نتكلم عن أسير « واحد » في حين أننا لا نجد في الواقع الا اسرى « متعددين » ؟ ... ففي أول الامر يبدو أن ذلك غير صحيح . يعرض الاسر لنا مواطن اختلاف عديدة ( كما ذكرنا سابقا ) ويمكننا أن نقول على وجه التقريب أن الاسر ليس هو نفسه بصورة مطلقـة بالنسبة الى فردين من الافراد تناولناهما بطريق الصدفة . وبالاضافة الى ذلك ما دمنا نحن نعنى بسيكولوجية الاسر أي بالناحية الداخلية لهذا النمط من الحياة ، فلا بـد لنا من أن نذكر أن نفس الانسان لايحتفظ دوما بحالة نفسية واحدة ، فتراه يوما فريسة لليأس في حين أنه كان بالامس عامر القلب بالثقة ، واذا هو في الغد ينطوي على اللامبالاة ، انه موضوع معرفة دائبة التغير بحيث لا يحق لنا تقريبا أن نتكلم عنه بشيء ما على وجه الدقة . وعلى هذا فاننا نعجز عن وصف كل ذي ديمومة . غير أننا حين نتحدث عن آلام الاسير فاننا نعلم مانقوله . واذن فهنالك فكرة حقيقية للاسير النموذج وهي تتركب من كل ما ينتج عن تعريف حالته . وبما أن كل هؤلاء الرجال يقاسون نفس المصير فلا بد من أن يربطهم رابط مشترك رغما عن اختلافهم ، « فالنمط » يتألف من كل ما هو مشترك أي ما هو مرتبط بحياة الاسير ارتباطا وثيقا وكل ما عدا ذلك فاننا ندعه جانبا . وبتعبير آخر فالطريقة الممكنة للوصول الى هذه الفكرة العامة لا بد من أن تكون طريقة استنتاجية ، فنحن نبحث أول الامر عن الشروط الخاصة التي بمجرد وجودها معا يتألف منها الاسر ، ومن ثم نستخلص النتائج الضرورية من كل من هذه الشروط جميعها . وعلى هذا النحو تتبين العناصر النفسية التي تخص الاسير بشكل ضروري بمجرد كونه أسيرا ، فنصل بالتالي الى هذه الفكرة المجردة والتي هي اصطناعية ولا شك ، ولكن لا بد منها لكل فكرة ، وعلى الخصوص لكل تعبير عن اية فكرة . ومع ذلك فليس المقصود بالاستنتاج الشكل الذي ابعدناه في أول الامر ، اننا لا ننطلق من مبدأ ميتافيزيقي بل نحن نستند ــ على العكس من ذلك ــ الى حقيقة ملموسة الا وهي مجموعة ظروف معينة يمكن ملاحظتها وثابتـة في الواقع ، ومن هذه المجموعة

يتكون « الاسر » ونستنتج من ذلك ما يمت تماما الى سيكولوجية الاسير وما هو غريب عنها . وبتعبير آخر ان هذا العمل لا هدف له ( هذا اذا اعتبرنا الى جانب ذلك محاولة أولى للتفهم ) الا رسم حدود ميداننا واختيار العناصر الداخلة فيه ، والنظر في سبب وجودها وضرورة ذلك الوجود ، ثم رسم حدود البحث التـالـي :

وهكذا يجب أن تبدأ دراستنا بقسم استنتاجي وصوري تماما ، ننطلق فيه من الظروف الخارجية ونرمي الى أن نضع جانبا ما يعود في الرجل الاسير الى الاسير فقط لا الى الانسان عامة . وبما أننا نحصل بهذه الواسطة على عناصر علم النفس المطلوبة فاننا نستطيع القول أن هذا القسم سيصبح تحليليا في معظمه ، ولكنه لا يكفي وحده بل يتطلب قسما آخر ، اذ أن الحياة بأكملها لا تحول الى مجموعة من العناصر ، ونحن لا نبني حياة داخلية كما نبني بيتـا بالحجارة والاسمنت . وبفضل عملنا الاول نكون واثقين من أننا لانتيه خارج الارض المختارة فنجد أمامنا من جديد الواقع الحي والتركيبي ( synthetique ) ( اذ أن التركيب يختلف عن التجميع ( agglomération ) في تعقده الذي لايمكن تقسيمه ، حتى نرى ما هو في مجموعه يميز كائن الاسير في حد ذاته . ان ما هو قائم بنفســه ( quid sui generis ) يمكـن أن يدعى : « مركب الاسـيـر » وسيكون موضوع القسم الثاني الذي يشرح الحياة الداخلية بما تنطوي عليـه النفس لا بالظروف الخارجية . وفي الجملة ان المسألة المطروحة في هذا الكتاب تعرض بتتابع الشكلين التاليين : ما هو الشيء الخاص بروح (١) الاسير الناتج عن أسره بالذات ؟ .. ما هي روح الاسير (٢) في واقعها الذي لا يقبل التجزئة وما هي التعاليم التي نفيدها منه ؟

---

(١) ليعذرنا القراء اذا استعملنا لفظ « روح » ( كما استعملنا في مكان آخر عبارة : « حالـة روحية » ) دون أن نحددها في الماضي . فنحن نريد بذلك الاشارة فقـط الى مايحدث في قرارة الفرد . على أنه لا يوجد تعبير خاص تماما ودقيق لهذا الاستعمال ، فاذا قلنا « حالة شعورية » فمعنى ذلك أننـا طرحنا جانبا الحالات اللاشعورية ، وحينذاك يجب علينـا أن نبرهن ( وهذا أمر غير ثابت ) على أنـه لا وجود لهـا . وقد يؤخذ على مفهوم الروح بأنـه يدخل فكرة ميتافيزيقية أما نحن فلا نستعمله بهـذا المعنى اذ أننا في هـذه اللحظة لا ندعي معرفة اذا كان « مايوجد في داخلنا » هو جوهري أو عرضي . اننا نستعمل فقط هـذا اللفظ كما يستعمل في اللغة الدارجة لعدم وجود ما هو احسن منه اذ يجب علينا أن نذكر موضوع كلامنا قبل أن نتكلم عنه بالتفصيل . وبعـد ، فلم نحرم من لفظ ميسور ما دمنا لا ننوي أن نتجاوز ما نعبر عنـه بغير دقـة ؟

(٢) نفس الملاحظـة السابقـة .

# القسم الأول

## العناصر

الاسير رجل كباقي الرجال ولكنه وضع مؤقتا في ظروف خاصة من الحياة تسمي « الاسر » فسيكولوجيته لاتختلف اذن عن السيكولوجية العادية الا بالقدر الذي تختلف فيه حياته النفسية نتيجة هذه الظروف . فلا بد من أن نبدأ بهذه الظروف فنعددها ونرى النتائج النفسية التي تتركب على كل ظرف من هذه الظروف ، ثم نرى كيف يتم ذلك .

لاول نظرة يبدو أن الاسر ينهض على الحرمان من الحرية ولكن اذا قلنا ذلك لم نفعل الا تبديل لفظ بآخر وفي الواقع أن مفهوم الحرية يفتقر قبل كل شيء الى كثير من الدقة فيستعمل بالمعنى السياسي أو المادي على السواء كما يستعمل بالمعنى النفسي أو الاخلاقي . قد يكون المرء حرا تجاه نفسه أو تجاه قاعدة ما أو قانون من القوانين أو أيضا بحسب بعض الظروف . ويكفينا لنفهم ذلك أن نقارن بين العبارات التالية : « أنا حر في أن أكذب » ، « أنا حر في توجيه حركاتي » « لي حرية التفكير كما أشاء » ، « اني أعتقد بالزواج الحر » ... الخ ... فاللفظ ليس له فقط عدة معان تبعا للاحوال التي يمكن أن ينطبق عليها ، ولكن أيضا يجب أن يحدد في كل حالة على حدة ، اذ أن اللفظ ليس صفة بل هو علاقة مرتبطة بالعمل وهكذا فالحرية السياسية قد تعبر عنها في الصحافة والانتخابات والحرية المادية قد تكون حرية الحركة والركض أو فقط حرية رفع الذراع ( وليست للمقعد « الحرية » بأداء ذلك ) . أضف الى هذا أن هذا اللفظ حتى ولو أخذ بالمعنى الذي حددناه ينطوي أيضا على تعريف

واسع وآخر ضيق وذلك تبعا لما يكون المقصود منه سلطة نظرية أو قدرة على العمل . وهناك فروق دقيقة بين أقصى الطرفين . ومن جهة ثانية لا يعنينا الان أن نعطي هذا اللفظ تحديدا يتجاوز الواقع ، فلا بد من أن نتناول النظام الداخلي لكل معسكر ومع ذلك فقد تفوتنا أمور هامة ويتوجب علينا أن ندخل في تفاصيل هذا « الحرمان من الحرية » وبالتالي أن نلجأ الى معيار خارجي عن المفهوم ذاته .

وأخيرا فان حالة الاسير لا تنطوي فقط على تعاريف سلبية بل نرى على العموم أن حرمان جانب من الحياة ، يؤدي بالضرورة الى تعويض محتوم . وهكذا فالاعمى بالولادة المحروم من النظر ينتقم لنفسه بحصوله على حدة أشد في لمسه أو سمعه ومن هنا يمكننا أن نصنف مميزات الاسر في نوعين :

الاول : وهو فقدان شرط من شرائط الحياة العادية .

والثاني : ويظهر في أنماط من الحياة قد لانجدها في مكان آخر أو لربما وجدناها بشيء من الصعوبة .

وبهذا المعنى فان مصير الاسير يبدو غريبا جدا فهو لا يمكن أن يتمثل بعملية « حذف بسيط » . حتى ولو تناولناه من واقعه الخارجي تماما ( كما نفعل الآن ) دون الاهتمام بانعكاسه النفسي .

والمميزات السلبية نذكرها كما يلي : نبدأ بأكثرها تعيينا ولمسا ، لننتقل الى أشدها تجريدا وعدم تعيين : الحرمان من بعض وسائل الراحة المادية ، والانحصار بحاجز يستحيل تجاوزه أصلا في المكان ضمن نطاق يسمح للمرء أن يجول فيه وانعدام مجتمع نسائي وأخيرا الانتزاع الجبري عن اطارات المجتمع الاعتيادية ، ونعني بذلك الابعاد .

واما المعطيات الاصلية لهذه الحالة فهي : الحياة بين الجماعة ، الفعاليات الجديدة والطابع المؤقت ( ولكن لمدة مجهولة سلفا ) لهذه المحنة .

* * *

# الفصل الأول

## الحرمان من وسائل الراحة المادية

لا حاجة بنا الى أن نصف بالتفصيل الظروف المادية التي يعيش فيها الاسرى ، خاصة وأنها كثيرا ما تتبدل . على أننا نقتصر على تلك الملاحظة الواضحة والعامة : فالغذاء والمنام والاقامة والاثاث والملبس ووسائل الحماية ضد اختلافات الحرارة تؤلف تقهقرا محسوسا بالنسبة لمستوى المعيشة التي يألفها معظم الناس في حياتهم المدنية . ففي الاسر نجد واحدا من أول أسباب الالم وأبسطها وأقربها الى الفهم ( ولا نقول من أهم الأسباب ) .

ومع ذلك فلا بد لنا من أن نلاحظ بعض الفرق اذ أن العلاقة التي تربط بين صفة « الشكل الموحد للحياة » ( Standard of living ) وبين الشعور بالالم ليست دوما بعينها ، فهي تتفاوت بكونها تؤثر تأثيرا مباشرا أو غير مباشر . وقد لا نجد لها في بعض الاحيان دواء ، اذ أنها لاتمس شعور المرء بنفس الاسلوب ذاته والواقع أننا نجد من جهة أن بين الظروف المادية مايسبب الالم ولا نحتاج لتعليل هذا الالم الناتج الى اللجوء لمستوى أرفع تكون تلك الظروف محرومة منه بل انها مؤلمة بحد ذاتها : وهكذا فان البرد القارس والغذاء الناقص يسببان مباشرة اضطرابات عضوية . ومن جهة ثانية هناك مضايقات يفهمها الناس كمضايقات وذلك بالنسبة لوسائل الراحة التي ألفوها فيما مضى أو تصوروها على الاقل . فمثلا يعتبر غذاء صحي وكاف ، سيئا اذا قيس بوجبات من الطعام الشهي ، كما أن السرير من القش قد لا يشعر صاحبه بالراحة ما دام يفكر برخائه في سرير من الريش . وورود الافعال المؤلمة هذه قد لا يمكن أن تعلل بنفس التعليل وذلك تبعا لما يتمثل فيها من اضطراب العضوية التي تهدد في حالة خطر أو حين تنتج عن مقارنة ذهنية أو عن ايحاء المخيلة .

ففي الحالة الاولى تبدو المسألة أكثر سهولة ومع ذلك لا بد من أن نلاحظ أن من قاسى مرارة الجوع والبرد قد شعر أكثر من غيره بضرورات الجسم التي لا مناص منها . وأمام هذه الحاجات لاتقوى الارادة على شيء ما ، والألم الذي يولد نتيجة عدم اشباع هذه الضرورات يبدو وكأنه مفروض من الخارج أشبه مايكون بسيطرة احساس قوي أو ملموس ولهذا السبب نستطيع أن نقول عن معطيات ( الاحساسات المشتركة ( la cenesthésie ) بأنها احساسات . وبذلك يقوم جسمنا بردود أفعاله من تلقاء ذاته ، أما الشعور فيبدو أنه لا يتدخل في الامور الا بعد ذلك ولتسجيل ما قد حدث . اننا نفهم حينئذ أن العضوية يمكن أن تعرف على أنها حزمة من الميول أعني بذلك الفعاليات الاوتوماتية الفطرية . وصحيح أننا قد نجنح الى تسميتها بالانفعالية بحجة أنها لا تفترض وجود الارادة أو الشعور وأن آليتها وهي فيزيولوجية في أساسها ، يمكن ارجاعها كلما تقدم العلم بخطواته الواسعة ــ الى مجموعة من ردود أفعال فيزيائية ــ كيميائية . ولربما كان الامر هكذا ، على أن الظاهرة التي نعنى بها الآن وان فرضت نفسها من خارج الشعور لا يمكن أن يكون لها من واقع بالنسبة الينا الا بمقدار علاقتها مع ذلك الشعور . فالاحساس المزعج اذا لم نشعر به يمكن أن يُعدّ غير موجود ، أما الميل العضوي في الألم فيتجلى لنا في صورة غاية : والواقع أننا نتألم لان هذه الغاية ( الغذاء ، الشراب ، الحرارة الملائمة ) لم نصل اليها ، ولا يتميز ألم عن آخر الا بنوع الاشباع الذي يشير اليه فقدانه . ولكن الانفعالية الخالصة لا يمكن أن تتضمن تصور غاية ما . وبالتالي فان الميل من حيث أنه أحد المعطيات السيكولوجية يجب أن يسمى فعالية فكيف السبيل اذن الى تعليل هذا الامر . وهو أننا كنا نشعر بأننا في نفس الوقت منفعلون في الالم ؟.. ذلك ان ذهننا لا سلطة له على تلك الغائية : فليس في وسعنا أن نستعيض عن حاجة غير تلك التي تدفعنا الى الطعام . بل نحن نذهب الى أبعد من ذلك اذ ان الميل لا يفرض فقط غائيته ، ولكنه يفرض ايضا الوسائل في معظمها ، ما دامت هذه الغائية تتحقق بشكلها الطبيعي . فاذا ما شعرنا بعطش شديد وكان بالقرب منا قدح ماء فلا داعي أن نتساءل عن الطريقة التي يرتوي بها جسمنا ، واذا صح ان حركة الشرب غير آلية فعلى الاقل أن تناول السائل وهضمه خارجان عن ذهننا . فالجسم يعنى وحده بتغذية نفسه ، شريطة أن نضع الاطعمة في مدخل جهاز الهضم . ومن وجهة النظر هذه تعتبر الميول العضوية بمثابة ضروب من الشهية تفرض غايتها الوسائل من تلقاء ذاتها . وهكذا فلهذه الميول من سمات الفعالية بمقدار ما هي غائية ولكن بما أن هذه

الفعالية تجري في حلقة مغلقة خارج شعورنا فهي بالنسبة اليه حالة منفعلة . ولذا فاننا نستطيع أن نقول بصدد طبقات الوظائف السيكولوجية أن الآليات العضوية هي بالنسبة للفرد قابعة في نطاق الحياة المنفعلة أو القابلة مع العلم أن هذه الحياة مادامت في دائرة السيكولوجيا لا يمكن أن تكون الا قابلة نسبيا . ولكي تظهر هذا التضاد الظاهري الذي ينشأ من ازدواج منشأ الميل نحن مضطرون في الواقع لان نعتبر أن الحياة المنفعلة لا يمكن أن تعرف كأمر مطلق ولكنها تعرف فقط بالنسبة الى فعالية أخذت تنطوي على نفسها أكثر فأكثر . أما آليات جسمنا فهي تميل الى شيء آخر غير المحافظة على هذا الجسم . ان حفظ الشيء معناه الابقاء عليه مماثلا لنفسه على مرور الزمن فيمكننا القول أن الفعالية السيكولوجية تهبط أكثر فأكثر نحو الحياة القابلة بقدر ما يزداد ميلها للظهور ك « هوية » ثابتة وبالتالي بمقدار ماتتجرد من الشعور ، هذا الشعور الذي لايمكن أن يتناول ذاته الا اذا تغير خلال الزمن . وهكذا فان الشخص الذي تألم لعدم ارتواء ميوله العضوية ، يظهر له بوضوح أننا نحمل في ذاتنا طبيعة منحت لنا وفرضت علينا فرضا اذ أن هذه الطبيعة لاتخضع لمستقبلنا من تلقاء نفسها . فهي يمكن أن تعرف على أنها مجموعة غائيات تصدر عن ارادة الحياة الملحة وليست عضوية الحياة الا التعبير الواضح لها . ان جسمنا بسبب انفعاليته يحصر ذاته في حفظ وجوده ، وكل ما يصدم هذه الطبيعة يتردد صداه في نفوسنا بالالم الحسي ، اذ أن هذه الانفعالية ليست في جوهرها غريبة عن الفعالية . واذن فليس من الممكن أن نشك في الغائية الداخلية وفي كونها أساسا لهذا الحادث النفسي : فكل ما يعارض تحقيق ميل فطري يغدو مؤلما بصورة مباشرة .

ان تمديد الاسر يساعد على دراسة آثار استمرار الزمن على هذا النوع الاول من الحرمان . فالجسم يدافع عن نفسه بالاعتياد : وهكذا فالمرء يتلاءم مع البرد ، والمعدة تعتاد على غذاء خفيف . ولكن من البديهي أن للعادة فعالية محدودة . فنحن نعلم القصة الكلاسيكية لفرس ( رولان ) : ففي اللحظة التي بدت فيها انها تعودت الانقطاع عن الطعام قد ماتت من جراء ذلك . والاسير اذا كان قد تعود مقاساة المشقات فذلك ناتج فقط عن أنه مافتىء ينال ما هو ضروري لحياته . وهنا أيضا لا بد من اللجوء الى فكرة وجود طبيعة لا تتغير . فالعادة لا تؤثر الا على ذلك الهامش المتروك بين الالم الجسمي وبين تلك الطبيعة . وبتعبير آخر أن العضوية تنفعل حينما يبدو أن انخفاضا بسيطا لنظامها الوظيفي قد جعل وجودها في خطر . فهي تتعود بقدر ما يكون هذا

الخطر غير محقق تماما . واذا تجاوزنا هذا المستوى فالالم يوجد لان مقاساة الشدائد لا تهدد الطبيعة نفسها . لقد أشار أرسطو الى أننا لا نستطيع مطلقا أن نجعل الحجر يطير كالعصفور بالرغم من أننا نقذفه آلاف المرات في الفضاء . وكذلك الامر فلن يتم تنازل الميول عن غاياتها التي تتلخص بحفظ الجسم . وبالتالي فان الاعتياد الذي نشاهده أثناء الاسر يدل من جهة على تمكن العضوية من اعتناق آليات جديدة . ومن جهة ثانية فهو يظهر المسافة التي كانت بين الحاجات البسيطة لارادة الحياة وبين الآليات المعطاة . فذاك الرجل الذي عرف فيما مضى بفهمه ، والذي كان يظن مع ذلك أنه ( لا يأكل الا ليعيش ) ، انه يتعجب الآن في الاسر من تمتعه بصحة جيدة بالرغم من تقنين الطعام اليومي فمبدئيا ربما يقول في نفسه : « لو تناولت طعاما أقل لما استطعت أن أعيش » وفي الواقع لا صحة لهذا القول الخاطىء . ولديه البرهان على ذلك . واذن فان حاجة الحيوية المزعومة كانت تتجاوز ضرورات صحته البسيطة ، غير أن هذه الحاجة كانت تبدو بنفس الطريقة الموضوعية والخارجية بالنسبة للارادة والشعور . ان هذا « الهامش من الضمان » الذي كان متوفرا نتيجة تمدد لميولنا الطبيعية يمثل بصورة دقيقة المجال الذي يمكن للعادة أن تقلل فيه الالم الجسمي أو تقضي عليه .

ليست الردود النفسية مختلفة في الظاهر حينما تدور حول أنواع الحرمان النسبية فقط ، ذلك الحرمان الذي يتناول وسائل الراحة بصورة صريحة . وهي تعتبر نوعا من الترف بالنسبة للحاجات الطبيعية والانسان اذا شعر أن مسكنه ومنامه قد ازدادا سوءا عن المعتاد ، وان طعامه أصبح أقل لذة عنه في الماضي ، فان ذلك يسبب دوما ألما لاتقل شدته من حيث الظاهر عن الالم الماضي ومع ذلك فالالم المقصود هنا أن كان جسميا فانه لا يبدو بنفس الموضوعية التي يظهر فيها احساس مزعج أليم . ونجد هنا شيئا آخر غير ما تحدثه الحواس الخارجية أو الاحساسات المشتركة اذ أننا لكي نعلل ما يلاحظه الشعور فلا بد من اللجوء الى مقارنة أي لابد من « الحكم » . وهذا بدوره يؤثر في حدين أحدهما موجود في الشيء والاخر لا يمكن ان يكون الا في ذهننا أو مخيلتنا أو ذاكرتنا . واذا فكرنا قليلا بما نشعر به في هذا النوع من الحرمان لاحظنا بأنه بالرغم من شدة التأثر فان المحافظة على الحياة ليست معكرة بل أن الحرمان لا يهددها بخطر . فالكائن الذي لا يحكم أو لديه عناصر للمقارنة لا يتألم بل لا يتحدث عن الحرمان وهكذا فان الاسير الملقى على فراش من القش يتحسر على سريره المصنوع من الريش . ولكن من المحتمل أو بالاصح من الثابت أن

السكان الاصليين لافريقيا السوداء هم جد سعداء بدون ذلك الرفاه لانه ليست لديهم فكرة عن هذا الامر ، وكذلك بالمثل يتذمر الناس اذا انقطع التيار الكهربائي في سهرة فعكر صفاءهم أما أجدادنا الذين كانوا يستضيئون بالزيت فهل يمكنهم أن يشعروا بالحرمان من ترف لم يكونوا ليفكروا به ؟ . . .

والمقصود هنا ليس الميول الفريزية بل العادات المكتسبة . واذا كان الالم في هذه الحالة يبدو انه لا يزال طبيعيا ولا يدفع فهذا دليل على أن هذه العادات قد أصبحت « طبيعة ثانية » وانها تؤلف آليات تتطلب غايتها أيضا الحصول على الوسائل واذا حرمت هذه الآليات من تلك الوسائل سببت الالم وبهذا المعنى نستطيع أن نتكلم ايضا عن غائية الالم . ان مما لا شك فيه أننا لانقصد هنا الا الغائية الذاتية : ( Finalite'immanente ) في أحضان هذه الطبيعة الثانية كما أن غائية الغرائز تتركز في حضن الطبيعة العضوية ولذا فاننا عندما ننظر الى هذا الحادث ، ونفترض غائية خارجية بل قل غائية داخلية فقط ، فاننا نصطدم بتناقض فالميل المكتسب لا يمكن أن يفهم الا بذاته وليس غائيا الا بالنسبة لذاته ولهذا السبب فان الالم الذي يقاسيه المرء بصدد عادات هذا النوع لاينبئنا بشيء عن مصالحه الحقيقية . وهكذا فان الاسير ربما تألم لحرمانه من الكحول أو من الدخان رغم أن صحته قد تحسنت لذلك . ولرب قائل يقول حينذاك أنك ترى جيدا بأن الالم لا يعلل الغائية اذ هو يسبب القلق والخوف ازاء مصالح حقيقية للمرء ، فعلينا أن نجيبه بأنه يوجد فقط مصلحة ملازمة لكل آلياتنا ( فطرية كانت هذه الالية أم مكتسبة ) . والتعارض المحتمل بين الميول الغريزية والميول الاعتيادية لا يدل مطلقا على أنه ليس لكل من هذه الميول غايتها الخاصة . فالخطأ ناتج عن أنه كان بالامكان ( ماداموا لايقصدون الا الاولى من هذه الميول ) ملاحظة انسجام بينها ، اذ أنها ترتبط كلها بميل عام للجسم الى الاستمرار في وجوده ، على أننا نجد الآن مع العادات تعددا في الغايات لا رابط يربطها لان المقصود تعدد الكائنات هذا اذا كانت كل عادة تعتبر وكأنها كائن يستمر من أجل ذاته .

وهكذا فان النتائج النفسية للحرمان من أسباب الراحة تكشف لنا النقاب عن الالم وتؤدي بنا الى تعريفه على أنه رد فعل للطبيعة في الدفاع ، والطبيعة تعتبر هنا كمجموعة ميول يمكننا أن ندعوها غرائز اذا كانت فطرية وعادات اذا كانت مكتسبة . وعلى هذا فان كل حالة يطول أمدها تندمج مع الطبيعة وترسب في أصفاد الالية وتميل لان تجعل نفسها كنظام مغلق مؤلف من الغاية والوسائل . وان تحفظ على هذه الصورة أي تصبح بذلك أكثر انفعالية (قابلة) ه

على أن الآلية المحطمة تولد الالم وبذلك تعود فتظهر في الشعور . ولهذا السبب فلا ريب أن أحدا لم يشعر شعورا واضحا ( قبل أن يصبح أسيرا ) ما يشعر به الآن من مطالبه الخاصة . اذ أن هناك حركة مزدوجة تبتدىء احداهما من الشعور فتتجه نحو الآلية والاخرى تتجه من الآلية نحو الشعور وفي الحركة الثانية يقبع الالم . فهو يلاحَظ بذاته عندما ينشأ عن الفريزة ونقاسيه نتيجة حكم بالمقارنة عندما ينجم عن حرمان من ارتواء مكتسب وهو بالتالي من باب « الترف » اذ أن العادة اذا مارجعت الى الشعور فانها تعيد الى المخيلة الموضوع الذي دفع امتلاكه الى تصوره .

على أن الشعور بالحرمان نفسه ، كما سبق أن رأينا يقل شيئا فشيئا بحكم العادة : ان آلية جديدة تحتل مكان آلية محطمة ، ولما كانت الحاجات الحيوية الصرفة ليست هي مايهمنا . فان دليل فرس ( رولان ) لا يمكن أن نلجأ اليه . ولا شيء يمنع – كما يبدو لنا – بأن يتعود المرء الحرمان البسيط من وسائل الراحة . فهل الامر ياترى ينطبق على الوقائع ؟ ... لا يبدو الامر على هذا الحال فالاسف على لذات الحياة المدنية لم يكن لينسى ، ولربما لاتخف وطأته بالرغم من تتابع الشهوة فما الذي حدث اذن ؟... أجل ان الالم اذا بقي فانه تحول مع ذلك ، ومعنى هذا انه يجب التمييز بين الالم وفكرة الالم . ولما كان الحرمان الذي نحن بصدده الآن يفترض مقارنة اذن هو يفترض حكما . وعلى هذا فليس غريبا أن يكون تدخل العقل ( L'intellect ) قد أدى الى تعقيد المسألة .

ونلاحظ بصورة عامة أن الحرمان في مطلع الاسر يفرض وجوده على الشعور في حين أن الشعور هو الذي يفرض وجود الحرمان فيما بعد . فقد أصبح الحرمان مجرد موضوع للتأمل . ومن وجد نفسه في الايام الاولى قد نقل الى سرير من القش يشعر بسببه بضيق عظيم حتى يكاد لا يستطيع النوم فيه ، وان كان لا يفكر فعلا في سريره المصنوع من الريش ( اذ أن المقارنة ليست دوما حاضرة في الذهن فنحن نشعر بها أكثر مما نفكر فيها أو نتصورها بصورة دقيقة) وهذا الحادث طبيعي تماما اذا فكرنا بأن العادة الطويلة تفرض نفسها علينا كالفريزة وعلى مرور الزمن سرعان ما نرى هذه الضرورة الصرفة وقد انحلت . ولا بد لنا من أن نعترف بذلك فقد تعودنا النوم على القش ومع ذلك فاننا لانزال نتألم وسبب ذلك أننا نفكر بنعيمنا المفقود فلسنا نشعر بالمقارنة في تلك اللحظة ولكننا نشعر في جوهرها اذا لم نقبلها . وعندئذ لا تكون وسائل الراحة المادية نقطة تهدف اليها الآليات ، ولكنها موضوع معرفة نطلق عليه حكم قيمة ، وكلما

تقدمنا في الزمن أصبحنا أحرارا في أن نعزو الى الشيء القيمة التي نريد . ولهذا السبب فعند الاشخاص الذين يأبون الا أن يتمسكوا بأهمية الاحوال المادية المفقودة يمكن أن يشتد الالم نتيجة نفاذ الصبر لديهم أو تأثير الفكرة الثابتة ولكن الالم لا يكون حينذاك الا صدى لفكرة الالم ، ونتيجة ملموسة لايحاء داخلي يؤاخذ المرء عليه بدون ريب . ولكنه مع ذلك وليد ارادة حرة اكثر فأكثر . واذا أردنا استعمال تعبير ميكانيكي نستطيع أن نقول أن الالم دافع لا جاذب . وهكذا تؤيد فكرة ( رافيسون ) الشهيرة : « في العادة كل ما هو منفعل يتضاءل وكل ما هو فاعل يتطاول » فالمنفعل هو الالم الذي نشعر به على أنه ثمرة آلية ما . والفاعل هو الالم على أنه نتيجة فكرة . أو بعبارة أصح نتيجة فكرة ثابتة . وما عدا ذلك فنلاحظ أن الفعالية القصوى هي أشبه بالحرية ذاتها لاطلاق حكم قيمة .

ومع ذلك فان هذه التجارب التي نعيشها في الالم تؤدي بنا الى نتائج أكثر وضوحا اذا ما وقفنا الآن من الناحية المقابلة وهي ناحية « اللذة » . والحق يقال هل التقابل الكائن بين هذين المفهومين أساسي كما نعتقد ذلك في أغلب الاحيان ؟ ... انهم يعرفون الالم بسهولة على أنه فقدان اللذة ، أو أنه مضاد لها . ولكننا رأينا منذ أمد قريب أن الالم حتى اذا شعرنا به بمناسبة حرمان صرف وبسيط فانه يفرض علينا من تلقاء ذاته وبصورة ايجابية ، على انه رد فعل للعضوية التي ترى بقاءها مهددا . بل اننا اذا كنا ازاء فعالية الذهن أي بازاء فكرة ما لا ازاء عاطفة بالمعنى الصحيح فاننا نتصور الالم بصورة سلبية بالنسبة للذة الممكنة وغير الموجودة . وبتعبير آخر اذا لم يكن الالم مجرد نفي للذة فانه يعد ألما في حد ذاته. على أنه اذا لم يكن سوى ذلك فلابد لنا من ملاحظة أن كل شيء مفيد ، يسبب حرمانه ألما هو سبب للذة حينما يكون في حوزتنا . وعلى العكس من ذلك كل مكروه موضوعي تزعجنا رؤيته يسبب لنا السرور حين يبتعد عنا . والواقع أن المسألة ليست بسيطة كما يبدو لنا ومع هذا نستطيع أن نتنبه الى ذلك اذا فكرنا بأن الاشياء مهما كان شأنها فانها تضعف بالجودة أو بالقبح نتيجة حكم قيمة فهي بالتالي ليس لها في حد ذاتها تلك الخاصة بصورة موضوعية والتجربة تظهر في الواقع أن الامر ليس كذلك وان التقابل بين العاطفتين انما هو شخصي ففي الاسر أي في الحرمان يشعر الانسان أكثر مما يشعر باللذات التي كان يمكن أن يحصل عليها ، والمرء باكتشافه هذا الامر انما يتصور تلك اللذات بصورة سلبية تقابل الالم . وكل أسير آلى على نفسه أن يفكر قليلا بماضيه استطاع أن يلاحظ أنه لم يكن ليعرف فيما مضى النعم

التي كان بامكانه التنعم بها . وكل امرىء في هذا الاسر يمكنه أن يقول : « لقد كانت في متناولي كل أسباب الراحة التي تنقص اليوم نقصا مريبا ومع ذلك فلم اكن لافكر أن أتمتع بها آنذاك ، لقد كنت أمتلكها ولكن لم يكن لي علم بما كانت تمثله . فاقتضى الامر أن أحرم منها حتى أفهم قيمتها وحتى أرى فيها معينا لاينضب من اللذة . آه .. انني عندما سأغدو حرا وحينما أسترجع منزلي المأسوف أكون قمينا اذ ذاك أن أقدر هذا الفردوس المفقود الذي أسترجعه .

وكم هي بليغة تلك الرسالة التي وصلتنا الى المعسكر بهذا المعنى من قبل أسير قد حصل على الحرية وقد وصف أولى انطباعاته لدى وصوله الى فرنسا ، لقد كتب تقريبا مايلي : « ان ما أدهش الناس هنا هي تلك اللذة التي كنت أجدها في أتفه الاشياء فهم لا يتصورون أنه يمكن أن ينظر الى مقعد وثير بسيط على أنه موضوع لذات ، انهم يضحكون لانني لدى أول تناولي الطعام كنت أتأمل بنشوة مائدة الاكل المغطاة بغطاء أبيض وأدوات السفرة بالرغم من أنها كانت جد عادية . فقد كانت أداة من أدوات الترف بالنسبة الي ، وأنتم يا أصدقائي تدركون اللذة القصوى التي يمكنني أن أجدها في كل ذلك ، أما هم فلانهم لم يشعروا بألم الحرمان منها ، فانهم يعتبرون أولئك الذين تعلموا قيمة كل شيء من المجانين » .

واذن فيبدو لنا أن وسائل الراحة اذا وجدت لم نكن نوفيها حق قدرها ولا نعرف قيمتها حينما نتمتع بها ، وان مجرد فقدانها يدفعنا الى أن نتصور فيها موردا لسعادة وهناء . ويمكننا أن نراهن أن أبانا الاول آدم لم يدرك سعادته في الفردوس الارضي الا بعد أن طرد منها ، ومن السهل تعليل هذا الحادث النفسي المألوف : ان تخدر الحساسية ينتج عن العادة والآلية . لم يكن الناس يشعرون بلذة سكنهم المريح لانهم كانوا قد اعتادوا عليه ، وعلى العكس من هذا وبعد مضي شهور طويلة من الاسر يأخذ هذا التخدر بالانخفاض ، ويشرف هذا الاسير الذي أصبح حرا على تلك الحياة المستعادة بعينين جديدتين ، وبقوة عظيمة تؤهله الى أن يستشعر السعادة اذ أنه سيجد نفسه حين يخلص من الاسر في نجوة من سحر العادة المخدر . ان هذا الاحتكاك الاول سيبهره ، فكل شيء يصب في نفسه الفرح والنشوة ومع ذلك فمن السهل أن نتنبأ عن هذا النوع من البكارة الجديدة للقوى الخاصة بالشعور ، والتي لاتلبث أن تذبل : فيستولي عليها « القرف » وعندما يتمثل الاسير حياته المستقبلة ــ ويقوم بهذا الامر مائة مرة في النهار ــ فيمكنه أن يتصوره على تلك الصورة . ففي أول الامر تبدو فترة من السعادة نادرة تبعث فيه النشوة ثم تتغلب الآلية وتظهر

العادة من جديد . فتحجب الادراكات وتخلق الهيجانات ، وعندما يقبع المرء في سعادته فانه لا يشعر بها اذا استمرت . انها لملاحظة مبتذلة ولا شك ، ولكنها تصبح ذات أهمية كبرى في تأملات الاسرى . انها تدفعهم الى أن يرددوا جميعا هذا الانين : « آه .. لو كنت أعلم ذلك . ولكم كنت سعيدا فيما مضى !.. ولكن لات ساعة مندم اذ أن نسيان وسائل الراحة التي يملكها المرء دوما كان أمرا محتوما .

وهكذا يبدو لنا أن ظروف الحياة حين يطول أمدها فانها تغرق في الآليات وأن هذه الآليات تتنافى مع اللذة غير أن الظروف المادية وان كانت تبقى كما هي ، مع أن الفروق الانفعالية تتلاشى وتختفي ، فذلك لان الشعور لم يعد يتناولها بعد ، ومن جهة ثانية لما كانت العاطفــة التي لا تشعر بها غير موجودة فاننا نستطيع أن نقول أن صفة الملاءمة أو المنافاة التي نعزوها الى شيء ما انما هي أمر شخصي في جوهرها . أما ضعف الوجدان ازاء الشيء ذاته فذلك أمر طبيعي جدا ، فان ميولنا سواء كانت فطرية أم مكتسبة ، يمكن أن تمثل ، كما قلنا ، بغايات تتطلب وسائلها . وما دامت الوسائل ماضية في خدمة الغايات ، فان الشعور يصبح عديم النفع ويغوص في سبات عميق ، وهو لايستيقظ الا اذا لم يرتو الميل من تلقاء نفسه ، واذ ذاك تطرح المسألة على بساط البحث . واذن فالشعور يقيم في المسافة التي تفصل الغاية عن الواسطة . وما دامت الغاية قريبة من الواسطة فالشعور غائب وبالتالي فان اللذة والالم لا يؤثران فينا . وعلى عكس ذلك حينما لا يتحقق الميل فانه يلقي الاضطراب في نفوسنا بواسطة هيجان ما ، وتظهر آثار هذا الهيجان على ملامحنا في أول الامر ثم يتغلغل الى أعماق شعورنا . ومن هنا كان من الضروري أن نتخلص من الآليات اذا أردنا أن نتمتع حق التمتع بالحياة . ولهـذا السبب يتطلب الولع بالمعنى الصحيح جهدا متواصلا يوجهه المرء نحو ذاته ، ولا يكفينا أن نبحث عن اللذات بل يجب أن نبتعد عن الشبع أعني بذلك أن نحذر من الشعور بالقرف . ولاجل ذلك فمن الضروري أن نحمي أنفسنا من الخدر وذلك بأن نهتم دوما بالرجوع الى الشباب الداخلي . وتجربة الاسر تعطينا احدى الوسائل لبلوغ ذلك ، انها ليست حلا في ذاتها ، اذ أن من السخف ولا ريب أن نحرم أنفسنا بملء ارادتنا من سعادة ما ، لكي نتمتع بها أكثر فأكثر فيما بعد ، على أن مجرد تصور هذا الحرمان انما يعد محرضا لنا ، ولذا فان الاسير المحرر الذي يرغب في أن يحافظ طويلا على منافع حياته الجديدة التي دفع ثمنها غاليا فانه من مصلحته أن يتذكر دائـمـا شقاءه السابق فاذا ذكر بأنه قد حرم من هذه المتعة أو تلك وجد في ذلك لذة

كبرى . انهم يخطئون ، أولئك الذين يقولون ويرددون : « ان أول ما علي أن أعمل اذا عدت ، هو أن أنسى أسري » . ان هؤلاء يعرضون أنفسهم هكذا لفقدان كل الفوائد . وهكذا أيضا نستطيع أن نتوصل الى ايجاد لذة في الحياة نفسها، وذلك اذا فكرنا بأنه كان يحتمل أن نفقدها . ولكي يعوض الاسير عن بعض عنائه فالمثل الشعبي لم يجد لذلك سوى هذا القول المأثور : « ان ذلك أفضل من ساق مكسورة » ولربما قال البعض : انه لتشجيع مضحك ولن يقنع أحدا والحق يقال أنه وضع بقالب ساذج ولكننا نستطيع نحن أن نترجمه على الشكل الآتي : « انك بفقدانك الحرية قد أدركت كل المنافع التي كانت تنطوي عليها ، والتي لم تكن لتقدرها فيما مضى . واذن فاسأل نفسك ما اذا كان في فقرك الحاضر لم يبق لك شيء أيضا كان يمكنك أن تفقده وقد نسيت أن تهنىء نفسك لحفاظك عليه ، فمثلا قد كان من الممكن أن يضاف المرض الى أسرك فاذا كنت بصحة جيدة ، ففكر اذن أن تتمتع بها منذ الآن » . اذ بهذه الواسطة غير المباشرة وبتصور حرمان ممكن تقنعنا المخيلة والمحاكمة في حالة ادراك وتقبل حرمان حقيقي . وبهذه الطريقة غير المباشرة نتوصل في بعض الاحيان الى أن نزعزع آليتنا ونستشف وراءها تأثراتنا المفقودة . وهنا تتحقق من جديد نظرية ( رافيسون ) : تتناقص اللذات ما دمنا نقنع بتقبل احساساتها بصورة سلبية ولكنها تحتدم وترهف على العكس من ذلك اذا ربطناها بفعاليتنا عن طريق جهد التفكير .

ومع ذلك فاننا لم نتعرف بعد الى جوهر اللذة واذا اقتصرنا على هذه التجارب فبامكاننا أن نشك بحقيقتها فأين يا ترى يجب أن نضعها ؟ .. لقد قلنا في الواقع ان الآلية تبعث على الخدر ، فلا فرح معها ولا ألم . ومن جهة ثانية ان الآلية المحطمة تولد الالم . على أننا نصل الى أننا ننتهي الى النتيجة نفسها اذا انطلقنا من الخارج ، فوسائل الراحة عندما كانت في متناولنا لم تكن تسبب اللذة لاننا قد تعودناها كثيرا بحيث لم نكن لنفكر فيها فلسنا نشعر بامكانها الا اذا كانت وسائل الراحة تلك — وهي الشروط الموضوعية للذة — قد فقدت ، وبتعبير آخر لم نفكر باللذة الا حين غيابها . فهل يعني ذلك أن اللذة أمر غير موجود ؟ ...

لكننا لا نلبث أن نبعد هذه النظرية حين نفكر بالندم نفسه الذي يوحيه الماضي . ان الاسير عندما يفكر باللذة الممكنة فان شدة هيجانه كافية لتبرهن له أن هيجانه لا يتناول أمرا غير موجود ولا بد من ان نقبل بأن اللذة حقيقة باعتبارها واقعة شعوريا والا فنحن نكون قد اقترفنا خطأ عاما لا يمكن التخلص

منه . وعلى هذا فما هي طبيعة اللذة وأين نجدها في داخل الحركة المزدوجة التي تذهب من العفوية الى الآلية ومن الانفعالية الى الفاعلية ؟ ...

لنعد الى تجربة الاسير فهو يتصور يقينا تحريره على أنه مدعاة للفرح . ولكنها في الواقع تعود به الى حالة قد عرفها من قبل لم يكن يقدر فيما مضى قيمتها الانفعالية والفارق بين هذا المستقبل وذلك الماضي يتضح فقط مما يلي : وهو أن المستقبل سيتبع حقبة من الحرمان وبتعبير آخر أن حالة معينة ومحدودة بصورة موضوعية لن تكون سبب لذة يشعر بها شعورا حقيقيا الا اذا كانت تمثل « تحسينا » بالنسبة لما سبقها . فاللذة اذن مرتبطة بفكرة « الافضل » وبهذا المعنى تعتبر نسبية والالم على العكس من ذلك يمكن أن يعرف بالنسبة الى شيء بذاته : فهو رد فعل لآلية محطمة . اللذة والالم من وجهة نظر ما مترابطان اذ هما يفترضان تغييرا ولكن الالم ينشأ من التغير كما هو أعني بذلك لمجرد كونه تتابعا بسيطا في حين أننا اذا أردنا أن نعلل اللذة فلابد من ادخال مفهوم ذي قيمة : فالتغير لذيذ اذا ما ادركناه في صورة تحسين ، وبالتالي فان من الثابت ان اللذة تفترض في أغلب الاحيان ألما يسبقها أو يرافقها. وهكذا الاسر وهو مؤلم بحد ذاته يجعل الانسان أكثر استعدادا للسعادة ، والامر كذلك بالنسبة لكل أنواع المحن .

وعلى هذا فاللذة مرتبطة بنزوع طبيعي في نفس الانسان : وهو النزوع الى حياة أفضل فهل يقال ان هذا النزوع لكونه ميلا يعود بنا الى الآلية ، هذه الآلية التي تتنافى مع اللذة ؟ ... ولكن يجب أن نعلم أن هذا النزوع نحو الافضل خلو من صفات الغرائز والعادات ، انه يفرض غايات محدودة اذ أن أحكام القيمة هي أحكام حرة . ان فكرة « الافضل » لاتزال فكرة من ابداعنا اذ أنها لا توجد ضمنا في أي علاقة موضوعية ضرورية . ومما لاشك فيه أنها حين تتجسد أمامنا في بحث دقيق وحينما تصبح نوعية تغدو «هوى» وبالتالي تميل الى الآلية ، على أن منشأ القيمة نفسه هو فوق القيم المحددة ، ولما كانت اللذة التي نشعر بها في الحق أمرا واقعيا وكانت من جهة ثانية تترسب في آلية ما ضمن حدود جامدة فانها تجعلنا نلمس لمس اليد وجود حرية داخلية تفرض القيم وتحققها ولا تختلط بها بل تتجاوزها ، وفي امكاننا أن نتكلم هنا أيضا عن طبيعة هذه الحرية اذ أن هذه النزعة عامة مشتركة بين جميع الناس ولكن يجب أن نميز بين هذه الطبيعة ، هذه الحرية في خلق القيم هي العفوية في أساسها ، وبين الطبيعة التي تحققت ثم تبلورت في الآلية . فالثانية يحتمل أن تكون ناجمة من الاولى بل غالبا ما يحصل ذلك فمثلا ان نزعة الاسير نحو

حياة أفضل تنقلب الى عادة جامدة في اللحظة التي ينزل بهـا هذا الاسير من مجرد الرغبة البسيطة الى ميدان الواقع . على أن الطبيعة باعتبارها رغبة في أن تتجاوز نفسها ، لا يمكن أن تستنتج مما تتركه ينحدر منها الى عالم المحدود المعين . فاللذة الجسمية وهي التي لايمكن تعليلها بدون تلك الحرية لا تكشف بلاشك الا عن المظهر الوضيع منها . اذ أن تفجر القيم يمكن أن يطبق على أشياء أسمى من وسائل الراحة . ومع ذلك فله الفضل بأنه ينبئنا بوجود طبيعتين في طوايا نفوسنا . أو على الاصح وجود حركتين الواحدة نحو الابداع والاخرى نحو الجمود . وتبدوان في هذه اللحظة كأنهما ميلان فقط ، الميل الواحد نحو حياة أفضل ، والآخر هو ميل الكائن للاستمرار في الوجود ، أو قل أنه ارادة الحياة .

ولكن اذا ربطنا اللذة بتحقيق الرغبة في حياة أفضل فهناك اعتراض يثار بلا ريب أمام أذهاننا ألا وهو اعتراض « شوبنهور » . ان الرغبة قد أيقظهـا فقدان الشيء المرغوب هي من جراء ذلك سبب للالم . فاللذة تصبح والحالة هذه وهمية أما الالم فهو وحده الحقيقي . على أننا قد قبلنا بسهولة مقدمتي هذه المحاكمة المتشائمـة حين رفضنا أن تقوم اللـذة على مجرد امتلاك شيء مرغوب ، والواقع أننا قد حرمنا أنفسنا من تعريف موضوعي للذة وقد أدى بنا ذلك لان نربطهمـا باعتبار شخصي ، أو بشعور بالقيم . ولما كنا قد قبلنا أيضا بأن الشعور بحريتنا لا يمكن أن ينحصر تحت قيمـة معينة فهو اذن من نفس جوهر الرغبة وهو بقدر ما يعارض أمرا محددا فهو يتجه نحو أمر ممكن ، وبالتالي انه يتضمن انعتاقا بالنسبة للاليات . وهذا الانعتاق نفسه لا بد من أن يرافقه الالم وهذا ينطبق على التعريف الذي قدمناه للالم ذاته . واذن فاللذة لا تتألق الا في الطريق الذي يؤدي الى الالم ، ولكن هل ثمة سبب يدفعنا لنعلن أن الالم أقل واقعية من اللذة أو أنه بطبيعته أقل عظمة وجلالا . ان شوبنهور في نظريته لم يدخل اعتبار القيم : فهو يقارن بين كمية من الالم وكمية من اللذة ولكن اذا كان الالم في جوهره يفرض وجود حكم من أحكام القيم فالمسألة تكون قد تحولت والحدان اللذان نقارن بينهما غير موجودين في مستوى واحد . وعلى العكس من ذلك ان اللذة وقد ارتبطت بفكرة « الافضل » ستصبح دوما فوق الالم الذي هو شرطها المادي . وهكذا فالانسان لا يستطيع بلا ألم أن يتجاوز شرطه المحدد ولا أن يتفهم ذاته بواسطة الشعور ، ولكن اللذة التي يشعر بهـا المرء لدى تجاوزه هـذا هي من رتبـة أسمى مما يحطمها اذ أنها تنجم عن اكمال طبيعـة الانسـان الحـرة .

ولربما قال قائل ان الاسير لا بد له في هذه الشروط من أن يتمتع بأسره : أما يعده الاسر في المستقبل بلذات تقدم له العوض مع تلاشي آلامه ؟ ... لكن هذه الفكرة بالذات قد تظهر له عقيمة ان لم تكن نظرية قاسيـــة . وعلى هـــذا الاعتراض يمكن أن نجيب أول الامر بأنـــه ليس من السهل أن نتمتـــع بشيء مستقبل ، فالحاضر له المحل الاول بلا منازع وعلى الاخص في الميدان الانفعالي فأنت تستطيع أن تعد المحكوم عليه بالموت بجميع ملاذ الحياة فذلك لا يمنعـــه وان صدقك من أن يصرخ من الالم . بل هناك أكثر من ذلك . فاللذة كما قلنا ترتبط بأحكام القيم بصورة حرة . وبهـــذا المقدار هي تتغلب على الالم الذي تتضمنه والذي تقبله الانسان بملء ارادته على أنه ملازم له ولا مفر منه . ولكن الامر ليس كذلك فيما نحن بصدده : فالاسر يحررنا من عادة آلية كانت تمنعنا من أن نتمتع بوسائل الراحة ، على أن هذا الانعتاق قد فرض فرضا ، ولم يقبل بحرية الارادة . فمن الممكن أن يجد الناسك الفرح في شروط حياته المتشابهة . والعودة الى الحياة البسيطة لا جمال فيها الا اذا سبق المرء أن تمناها بعد أن تفهم منافعها ، فاللذة تتضمن حرية التفكير : ولهذا السبب فالاسير لا يمكنه أن يبارك أسره الا اذا توصل بفضل ارادته ، لان يعتبره صالحا ويتقبله حقيقة ولكن لم يؤت جميع الناس تلك الموهبة التي يطابقون بموجبها أمام الامر الواقع بين محنة مفاجئة لا مفر منها وبين حرية القبول . ولـــذا فان الاسر وفقا للقاعدة العامة يطلع الانسان على اللذة وذلك بتغذيته بالالم .

***

# الفصل الثاني

## أفق محدود

يستطيع الاسير أن يتحرك داخل الاسلاك الشائكة التي تحدد معتقلـه . ولكنه يدور دوما في دائرة ، والمشهد الذي شاهده مرة لدى قيامه بهذه الحركة المستديرة هو نفسه الذي سيراه بصورة ثابتة ما بقي في مقره الاجباري فماذا ينتج بالنسبة له عن هذه الحدود . هناك اول الامر وبصورة ثابتـة الشعور بالحياة الرتيبة : فحواسنا نفسها تتطلب انطباعات مختلفة . انه ميل طبيعي يرتبط بحاجة عامة تحتاجها كل الاعضاء حتى تقوم بوظيفتها ، وفي الحقيقة أن الادراك يكسب بالعمق ما يفقده بالامتداد ويكسب بالتفاصيل ما يفقده بالتنوع والاسر يعود العين التنقيب على التفاصيل والتفتيش عن الفروق الدقيقـة . اذ أن هذه الفعالية النظرية التي لا تجد من التغير ما تشغل بـه نفسهـا تلقى تعريفها في الدقة . وهكذا فالاسير يتعلم بالتجربة كم تكون ثروة الاحساس ذاتية أكثر مما هي موضوعية أضف الى ذلك أن ذهنه يتعود عدم البحث عن التسلية في عالم المدركات الخارجية فيتمرن على أن يعرض عن الاضطرابات العقيمة : انهـا تربية مفيدة جدا، اذا صح ماقاله / سينيك / ( Senèque ) : « ان السفر لن يؤدي الى شفاء النفس » . واخيرا فان هذا الاعراض ذاته انما هو دافع الى التأمل . ان الاسير وقد أنهكته ملاحظة مشهد يتشابه دوما مع نفسه ، وقـد أتعبه الجهد الذي يجب عليه أن يبذله حتى يجد فيه فروقا جديدة يولي ظهره

لمشاهدة هي أقرب الى العمل منها الى التسلية ويرى نفسه ميالا الى الانطواء على ذاته والى التفكير والتحليل . وفي الواقع أن هذه الاحلام الطويلة وهـذه الاحاديث الفردية التي تمثل بالنسبة اليه مكان اضطرابات الحياة العادية تبعث في نفسه بعض الحزن هذا اذا لم يكن هو بطبعه محبا للعزلة .

اننا نفهم الآن أن المشهد المستمر لافق محدود يولد ألما معنويا وذلك لرتابته وبسبب التأملات الاجبارية التي يدعو اليها ولكنها نتائج غير مباشرة تتعلق بحق بالهدوء أكثر مما تتعلق بالانفراد ولشد ما يتكلمون عن « المرض العقلي للاسلاك الشائكة » ويقصدون بذلك أن مجرد رؤية هذه الحواجز تؤدي من تلقاء نفسها مباشرة الى ما يشبه الغثيان ( la nauseé ) وهذا الغثيان هو عاطفة تختلف كل الاختلاف عما وصفناه سابقا ، رغم أنها تختلط به . ترى هل هذا المرض مجرد وهم أم هو حقيقة واقعية ؟ ...

ولمعرفة ذلك يكفينا أن نختار حالة خاصة تحذف فيها نتائج السجن غـير المباشرة . على أن هناك أسرى كانوا في الحياة العادية كما يقال « قابعين في عقر دارهم » فلا يشعرون مطلقا بالرغبة في التنقل ، بل هم يحبون على العكس من ذلك الحياة الساكنة ، كما يحبون التأمل حتى أن بعضهم أمضى عدة شهور أو عدة سنين ، دون الخروج من قرية صغـيرة لا تكبر مساحتها بالتأكيد عن المعتقل الذي يحجزون فيـه الآن . ومع ذلك فاننا اذا سألناهم عن أقوالهـم لالفيناهم جميعا يتألمون من أنهم محاطون بحدود لايمكن أن يتخطوها . ففي آلامهم شيء يختلف عن رتابة مشهد العزلة . انهـا عاطفة مباشرة مقابل هـذا « المرض العقلي » المشهور .

ولكن ماذا يمثل للفكر ادراك هذه الاسلاك ان لم يمثـل استحالة تجاوز الحدود حين يشاء المـرء ؟ ... فيجب أن نفترض أن أولئك الذين في ظروف اخرى لا يرغبون في تغيير مكانهم يتألمون لمجـرد تفكيرهم بأنهم اذا رغبوا بذلك صدفة لايستطيعونه ، أجل اننا سرعان مانجيب أن ثمـة تعليلا لكآبتهم أبسط واقرب من الصحة فالاسير منفي في معتقله والرغبة في بلوغ ذويه وملاقاة وطنه وبيته عامل أقوى من الميل الى الاسفار أو من الشعور البسيط باستحالة التنقل متى يريد . فليس المقصود مناقشة هذه البداهة اذ ليس هذا مايعنينا في الوقت الحاضر : اذا كان المرض الذهني للاسلاك الشائكة يرد الى ألم الفراق فلا اهمية له بحد ذاته ولن يكون سوى مجاز بسيط للدلالة على الحنين الى الوطن ولمرض المنفى . ونحن نريد ان نعلم بصورة خاصـة اذا كان مجرد الانحصار في مكان محدود ليس بحد ذاته وبقطع النظر عن ظروف الالم الاخرى التي تتعلق بـه سببا مباشرا للضيق والشدة .

ولمعرفة ذلك يجب أن نقوى على سؤال أسير قد لا يرغب في الرجوع الى بيته ويعتبر نفسه سعيدا كل السعادة اذا رفعت الحواجز عن معتقله ، فمعنى ذلك أن التجربة الحاسمة لا يمكن تنفيذها واذن فيجب علينا أن نكتفي بافتراضها ولنطلب من أحد هؤلاء المسجونين وقد أخذناه بالافتراض كثير الميل الى الحياة الخاملة ، بأن يتصور الحادث التالي :

لقد نُقل المعتقل بمعجزة الى قريته العزيزة ... انه هنا بين أفراد أسرته وأصدقائه وفي بيته ولكنه فقط يختلف عن ماضيه بأنه محاط بحواجز يحظر عليه تخطيها تحت طائلة الموت . فما الذي يفكر فيه والحالة هذه ؟ ... الجواب لا يتغير

انه يتمنى أن ترفع هذه الحواجز . رغم أنه كان يحدث له كثيرا أن يبقى طويلا في هذه البقعة دون أن يفكر بالتذمر منها ، ودون أن يشعر بالحاجة للذهاب الى قرية مجاورة . فليكن ذلك ، غير أن مجرد النظر الى هذه الحواجز قد يبعث في نفسه الحزن والاسى . وقد يقال أن هذا الجواب لا قيمة له ، اذ أنه يرتكز الى خليط من المحاكمة والخيال . ولكن ذلك لاينفي كونه عاما ولا مجال للتردد فيه فالامر أكيد بالنسبة لكل أسير وقد نستطيع أن نضع في نطاق المعتقل كل ما لديه من مال وكل ضروب المسرات التي يحبها ، ولكن مجرد بقائه سجينا يثقل عليه حياته ، وهذا الاثبات بالنسبة له ليس مادة للمناقشة : وعلى هذا يوجد اذن : مرض عقلي للاسلاك الشائكة في الحالة الصرفة الخالصة .

ولربما استطعنا أن نحاول شرح ذلك بواسطة ما يشبه غريزة الحرية ، وقد يقال بنفس الطريقة أن الطائر يفنى شيئا فشيئا في قفصه ، وان الكلب ينفر من الحبل ، وهكذا فكل كائن حي يتوق بطبيعته الى التخلص من كل قيد . ولكن قد يكون هذا التعليل ناقصا بصدد الفرضية التي نعالجها : فهذا الرجل الذي تعود الحياة القابعة لا يرغب في الحصول على فضاء أرحب مما يستطيع أن يتمتع به . فاذا كان الطائر شقيا وراء قضبانه الحديدية فذلك على العكس لانه يرغب في أن يستطيع الطيران في الفضاء وبتعبير آخر فان غريزة الحرية اذا وجدت فيجب أن تقاس بالرغبة في الحركة والواقع أن المرض العقلي للاسلاك الشائكة يتناول كما رأينا مجرد الشعور بعدم الامكان حتى اذا لم يكن هناك ماينبه الرغبة في اجتياز الاسوار فانه يكفي للتألم من ذلك ان نعلم أنه من المستحيل الخروج منها عندما نريد . ويبدو هذا الشعور في الظاهر أنه مخالف للعقل فيقولون : « ماذا ؟ ... أتتألم من عدم امكانك الخروج من مكان حيث تستطيع في الوقت ذاته أن تتمنى البقاء فيه ؟ ... ان العملية النفسية هي أمر جد بسيط وطبيعي

جدا . فالاسلاك الشائكة تمثل للذهن فكرة الحظر والمنع ، أنها توحي اذن نتيجة تداع للافكار لا مفر منه . وتستند الى التباين ، توحي بفكرة العمل نفسه أو بالشيء المحظور . فنحن نتصور اذن بأننا قد نستطيع أن نشتهي ذاك الشيء المحظور فنتألم قبل الاوان لمعرفة ان هذه الشهوة لا يمكن تحقيقها .

ويجب ألا نعتقد أن العاطفة قد تضعف لانها تستند الى مجرد سير المخيلة اذ أنه جد اصطناعي أن نتصور الميدان العقلي والميدان الانفعالي كعالمين منفصلين فالمخيلة هنا انما هي الرابطة بين الاثنين ، اذ أنها تجسم المحاكمة . والالم كما سبق أن رأينا يولد أولا من اصطدام الواقع بالميل . على أننا ما دمنا كائنات قادرة على التنبؤ فيمكن أن يأتي الالم من مجرد توقع الاصطدام أو من اصطدام خيالي بين الواقع والرغبة . تلك هي حالة المرض العقلي الذي نحن بصدده ، وحتى اذا عدنا الى ظروف الاسر العادية وجدنا أن العناصر النفسية ذاتها قد تدخلت واذا اصطدم الاسير حقيقة بسور أسره كما تصطدم الفراشة بالزجاج الذي تريد تجاوزه فتكفي هذه الصدمة لتعليل هذه الثورة على القيد . ولكنها تتم بصورة موقتة أعني لدى كل صدمة ، والواقع أن الاسير لا يحاول تحطيم الحدود بل يكفيه أنه يعلم بوجود الحدود هناك وانها مما لا يمكن تجاوزه ، فان ألمه بدلا من أن يتضاءل بروحية هذا المانع فانه يزداد بسببه . وفي الحقيقة أن الاستحالة مستمرة وذلك لاننا قد فكرنا بها وهي الى الخيال أقرب منها الى المادة ، ولذا فان العاطفة التي تقابل المرض العقلي المذكور تحز في نفوسنا ونرزح نحن تحت عبئها من جراء استمرارها وترفعها عن المادة ذاتها .

ومع ذلك أليس في هذا التعليل امتداد مبالغ لمفهوم الميل ؟ ... لقد سبق أن عرفناه أنه مجرد آلية وجمع الوسائل والغايات جمعا يحذف الشعور ولا يقبله بصورة خاصة الا اذا كانت الغاية لم تتحقق قط . وحينذاك كيف يستطيع مجرد تمثل الاصطدام كأمر ممكن قادرا على أن يتسلط على الميل ، اذ أن الابتعاد بين الوسائل والغايات غير حقيقي . والميل يبقى على هامش الفكرة الواضحة ؟ ... لقد افترضنا بأنفسنا الحالة التالية : الاسير قد نقل بمعجزة الى مسكنه مع معسكره ، ولا يدفعه أي ميل مباشر للخروج ، ومع ذلك فانه بمجرد تخيله بأنه قد يشعر بهذه الرغبة يتألم لدى معرفته بأن ذلك أمر لايمكن تحقيقه ، كما لو أن ميلا قد لاقى في الواقع صداما من جراء هذا . ترى هل ذلك موافق للواقع ؟ .. نعم اذا ما تذكرنا ملاحظة سابقة : فالآليات حتى الاكثر غريزة منها تتضمن ما يشبه هامش الامن فهي تنفعل قبل أن يمتنع عليها عملها في الواقع ، رغم أن هناك خطرا فقط . وهكذا فان تقليل نظام الطعام يسبب

آلام الجوع نفسها ، رغم أنه في طبيعته لا يهدد الصحة . ان الغريزة كما سبق أن رأينا ليست مجرد آلية صرفة ، انها ميل نحو الانفعال والتلقي غير أنها بقدر ما تخصنا فانها ليست غريبة كل الغرابة عن فعاليتنا . ففي هامش الامن هذا على الخصوص تتناول الغريزة الشعور وتعرض نفسها للمخيلة . ولدى ملاحظة الحظر فان المحاكمة والحيوانية تتشابكان وتترابطان .

ولماذا لا يبيد استمرار الحظر في هذه الظروف ومع مرور الزمن الهيجان . أن الجوع كما رأينا يتلاشى نتيجة ظاهرة الاعتياد ما دام حفظ العضوية مضمونا ؟ ... وهنا وعلى وجه الخصوص تتدخل العملية التي بموجبها تتأكد صحة عبارة « المرض العقلي » أما فيما يتعلق بتقليل وجبة الطعام فان المخيلة لا تتدخل الا بصورة ثانوية . اذ أن مكان هامش الامن حول غريزة حفظ البقاء كانت تشغله آلية أخرى : وهي عادة الاكثار من الطعام ، أو عادة الاكل المفرط . وفي هذه الحالة تخضع الهالة المؤلفة من عدم التعيين والتي تحيط بالرغبات الدافعة الى الحركة والى تغيير المكان ، نقول ان هذه الهالة تخضع للمخيلة . ولا يمكننا القول بأن كل شخص كان قد تعود الحركة الى أبعد مما هو بحاجة اليه . وكل ما في الامر أنه قد تعود أن يتصور ذلك الامر الممكن . ففي الحالة الاولى أي في حالة الحاجة الى التغذية فالحظر يمكن أن يستغرق في الموضوعية . أما الآن فالمقصود فعالية الفكرة التي تستعيض شيئا سالفا عن شيء حاضر وهكذا نستطيع أن نرى مؤيدا جديدا لنظرية / رافيسون / وهذا التأييد يقوم على أن الالم الناجم عن شعورنا بأننا محصورون ضمن الحواجز ، بدلا من أن يخف مع الزمن فانه يتأجج على العكس من ذلك حتى ليصبح فكرة ثابتة . وانه ليحدث حول تمثل هذا الحاجز تبلور حقيقي هذا اذا لجأنا الى استعارة أصبحت بتأثير ( ستاندال ) فالشيء الحسي يصبح حينذاك رمزا للظلم والشقاء . والفكرة تنسج حوله شبكة من تداعي الافكار ، والمخيلة النشيطة التي تهز ذاتنا العميقة تعزو اليه جميع ما قاسته من آلام . وقد يقول الاسير : « عندما أصبح حرا لن أستطيع أن أتحمل النظر الى الاسلاك الشائكة بل تكفيني رؤية أسوار الحقل حتى أهرول راكضا » تلك حقيقة ثابتة فيها أصبح رمز السجن في خرافة الهوى قوة سحرية مؤذية بل غدا سببا فعالا لكل المصائب والمحن .

* * *

# الفصل الثالث

## انعدام مجتمع نسائي

كم من الرجال وهم أشد ما يكونون قوة في سني حياتهم بل حتى ينحدر شبابهم يبقون حقبة طويلة من الزمن في منعزل عن كل مجتمع نسائي ، وذلك ما يحدث بدون شك صدى خطيرا في حياتهم النفسية فاذا ما ضربنا صفحا عن هذا الفصل حول الوان الحرمان المتعلقة بالاسر فمعنى ذلك أننا حرفنا تماما هذه الدراسة بمجموعها . لقد دلت أبحاث مدرسة التحليل النفسي على أنه من المستحيل أن نهمل بداعي الحياء البسيط أهمية العامل الجنسي في التطور الداخلي للانسان . ان دور هذا العنصر يبدو عظيما ما دمنا نذكر أن الحرمان المقصود هنا ليس نسبيا كما شاهدنا سابقا بل هو حرمان غريزي ان أولئك الذين مكثوا في المعتقلات لم ير معظمهم وجه امرأة لا عن قرب ولا عن بعد ، منذ وقوعهم في الاسر .

والحق يقال أنه لا بد لنا من التمييز بين وجهين مختلفين للمسألة اذ أن حياة الاسير يمكن أن نواجهها في حد ذاتها من ناحية وبالنسبة الى الحقبة التي سبقتها من ناحية ثانية . فمن جهة يجب أن نبحث فقدان مجتمع نسائي بصورة عامة ومن جهة أخرى نبحث النتائج الخاصة لغياب أشخاص معينين كانت تربطنا معهم عاطفة محبة فيما مضى ، وبقيت ذكراهم حية ماثلة ، تبعث في النفس القلق دون غيرهم . وبتعبير آخر تعترضنا الآن مسألتان : مسألة الفريزة الجنسية عامة ومسألة الحب بصورة خاصة .

## ( آ ) الغريزة الجنسية

من السهل أن نتصور أن كل انسان يتألم ليس فقط لحرمانه من شخص عزيز عليـــه . بل أيضا لابتعاده طويلا عن كل وجود نسائي مهما كان شأنـــه . ولا حاجة بنا الى أن نصف هــذا النوع من الالم . فمجرد أن جميـــع الناس يتصورون هذا الالم أمرا محتوما في مثل هذا الظرف يدلنا دلالة كافية أن الناس قد أجمعوا على الاعتراف بقوة هــذه الغريزة . وبهذا الاندفاع الطبيعي الذي يحمل الكائنات المختلفة ( جنسيا ) ليسعى بعضها نحو الآخر . وهنا أيضا نشهد آلية نظرية لاتقوى بازائها على شيء ما لانها تؤلف جزءا من هذه الطبيعة المعطاة التي نبتغي بقاءها بصورة عمياء . لقد أبان ( شوبنهور ) بوضوح الطابع الحتمي الذي تتميز به هذه الغريزة الجنسية فمثلها وكأنها المظهر الواضح الجلي لارادة النوع للحياة الذي يخضع الافراد لحاجاته . وبالمثل فان ( فرويد ) قد ألــح على قوة هــذا الدافع الذي ينبثق من أعماق العضوية نفسها ومن غريزة الحياة فيفرض ذاته علينا . ان تجربة الاسر لا يسعها ، في هذا القبيل الا أن تؤيد هذه النظريات وهذا النوع من الحرمان الذي ينال نصيبا وافرا من الحزن لا يدعو أبدا الى الدهشة . غير أن هذه التجربة لا تقف عند هذا الحد بل انها تكشف لنا نواحي أخرى من الحياة الجنسية لم يتوصل أقطاب التحليل النفسي بعد الى ايجاد حل لهـا .

فمن الملاحظ في أول الامر أن الغريزة الجنسية ثابتة أكثر مما يعتقــد : ( سيغموند فرويد ) أحيانا . لقد اهتم الطبيب النفسي النمساوي على وجــه الخصوص بدراسة الحالات المرضية فأدى به الامر الى أن يقدم لنا « التريب » ( Triebe ) على أنه قابل لان يتغير بسهولة وذلك بحسب الظروف ونتيجة تولد داخلي آلي ، ولان يلزم الصمت مفكـرا بالاغراء عندما لايستطيع أن يعبر عن أفكاره بحرية وبصورة طبيعية . على أن هذا الامر المتعذر يتحقق في هذه الحالة التي نحن بصددها ومع ذلك فان الاغواء الذي يمكن أن نعتقده أمرا محتوما اذا أصغينا الى ( فرويد ) ( أو على الاقل الى بعض تلاميذه المندفعين في حماسهم ) لا يتكرر باستمرار أكثر مما نراه في الحياة العادية . يجيبنا احدهم بأن الحشمة تحد هذا الاغواء ، وتقعمه الرقابة الاجتماعية التي ينطوي عليها راي الزملاء . ولكن الاحتفاظ بهذه الرقابة يدل في حد ذاتــه على أن الغريزة بقيت مخلصــة لنفسها عند جميـــع الناس على وجه التقريب وقــد ادت بنا الظروف الى أن

نعرض هنا عن كثير من الافكار السابقة وعن كثير من الاصطلاحات ، واذا اردنا أن لا نتساهل فيما يتعلق بهـذا الفصل فذلك في الواقع لان أحدا لا يشعر في الوقت الحاضر بميـل الى التساهل كما كان في الماضي . غير أن حريـة الكلام الكبرى التي تسود هنا تسمح لنا أن نطلع كثيرا على الفكرة العميقة والمخلصة لكل انسان ، فامتناع الغريزة عن التحقـق الطبيعي ليس فقط لا يؤدي الى الاغواء بل انه لا يثير الميل اليه أو حتى محاولته .

وعلى عكس ذلك اذا لم يحدث الاغواء بالمعنى الحقيقي فلاننا نلاحظ على الاقل عند كثير من الناس ظاهرة الحصر ( obsession ) فاذا ما حرمنا من شيء مرغوب فكرنا به أكثر مما كنا نمتلكـه . تلك هي قاعدة عامة فاللذات وقـد أصبحت متعذرة التحقيق تجتاح التأملات والاحلام وتسيطر على الاحاديث . أما نجد هنا عملية التسامي التي يتحدث عنها ( فرويد ) ثم الا تتغلب نظريتـه في هـذه الناحية ؟ ... الا نجد الغريزة الجنسية الخالصة وقد عدمت وسائل التعبير الجسمية تتنكر وترتدي ثوب العاطفـة المصطنعة أو التفكير الذهني في سبيل استرجاع حقوقها ؟ ... لقـد كان ( شوبنهور ) يقول أيضا بأن أحلام الحب هي مجرد أمور ثانوية بل هي قناع تتزين به ارادة الحياة في النوع ، وهي تبتغي غشنا واغواءنا . وقد تظهر الغريزة لدى انعدام تحقيقها البيولوجي عند الاسير بمظهر الحصر العاطفي وليس هو في الواقع الا نتيجة أو بقية من البقايا .

ولنفحص اذا ما تؤول اليه في الاسر هذه الامور الثانوية وهذا التسامي ولنتساءل اذا لم يكن هناك الا تشويه وتحويل لاندفاع بيولوجي بحت ؟ ... ان من نتائج الحرمان التي تسهل ملاحظتها هي تلك التي تتجسد في العلاقات الاجتماعية فوجود النساء أو عدم وجودهن في جماعة معينة من الناس يغير دوما من سلوكهـم . ومن الثابت أن النساء قـد لعبن دورا هاما في تصفيـة الحضارات من شوائبها : وهكذا فان الحب الرقيق الذي ابتدع من أجلهن قد صقل نفوس الفرسان الخشنة . وبصورة عامة بقدر ما يفسح المجتمع لهـن المجال في مؤسساته ولا سيما في عاداته ، فانه يصبح بذلك ناعما بل قد يصل في بعض الاحيان الى الانحطاط . فكثيـرا ما يكون معنى التخنث مقابـلا لمعنى الخشونة والفظاظة .

اننا نجد في الاسر تأييدا جديدا لهـذه الملاحظة المعترف بها بالاجماع ، فنشاهد أن المجتمع المؤلف من الرجال فقط تزداد ( خشونته ) . وكثيرا مايكون الحديث في المعتقل مما يندى له الجبين . كما أن الادب يقل شأنه . أما التظرف والتكلف في اللباس فلا لذة فيها ولا جمال . وما يدعونه باحترام الذات كان في

الواقع جهدا لارضاء الغير أكثر مما هو ارضاء للذات . وفي الواقع أن هذا التطور أو هذا ( الانحدار ) نحو ( اللامبالاة ــ laisser - aller ) ليس أمرا عاما . أما اذا تباطأ عند البعض فمن السهل علينا أن نميز بأن ذكرى المجتمع النسائي والعادة المتأصلة بالاحتكاك به والتي ظلت فيما بعد بمثابة قوة مكتسبة ، تتدخل أول الامر كمقاومة . فنرى من ذلك أن وجود النساء واقعيا كان أو خياليا أمر ضروري للاحتفاظ بحياة اجتماعية متزنة كل الاتزان . واذا كانت الرقة المبالغ فيها في حد ذاتها خطرا فالرجولة على عكس ذلك ينتهي بها الامر بحد ذاتها الى فظاظة لاتحتمل . أو بتعبير أصح ان الرجولة اذا بقيت رجولة كما هي يجب أن تصبح جذابة ومحترمة ( دون أن تتميع ) بشكل مناسب . فلا تظهر كرجولة الا اذا قاومت نفسها . واذن يبدو لنا أن جاذبية الجنس بالنسبة للآخر يفضي الى نتائج ردها الى حفظ النوع أو الى مجرد دافع الحياة ببساطة ومع ذلك فان أنصار النظرية البيولوجية أو النظرية الاونتوجينية للغريزة الجنسية يمكنهم أن يروا في هذه الملاحظة تأييدا لتأويلاتهم . ان الرقة تتولد من العلاقات الجنسية كما يقول ( شوبنهور ) وهي أمر ثانوي تابع له . أعني بذلك أن الرقة نتيجة لغريزة الانسال التي تسمو الى مرتبة الشعر ، ليوقظ الرغبة في نفوسنا . أما وقد زال السبب فان النتيجة تقف عن الظهور ولذا فان الاسرى يشعرون أقل مما يشعر غيرهم بضرورة التحدث بحديث مهذب أو بمراعاة آداب السلوك بشكل دقيق . وحتى اذا قبلنا هذه المحاكمة فاننا نكون قد اعترفنا بأنها تتعارض مع هذه النظرية الميكانيكية والانتوجينية للحب التي ليست في حقيقتها الا نظرية ( فرويد ) وفي الواقع أن ( الليبيدو ) في هذه النظرية الاخيرة وقد عدم المجال الحر الذي يعبر فيه عن نفسه اضطر الى أن يبدد أكبر قوته في المظاهر الثانوية لفعاليته وهي المظاهر الوحيدة التي يمكن أن يحققها من الآن فصاعدا فرقة الحب انما هي نوع من التسامي وعملية التسامي تكون أكثر شدة كلما امتنع التحقيق عن الدافع الاصلي بشكله العضوي . غير أن العكس هو ما نلاحظه .

فمن ناحية ثانية اذا لم يكن ( التلطف ) الناتج عن معاشرة النساء سوى مظهر للغريزة الجنسية . فلا نفهم من ذلك بأنه قد انحط اذ أن عدم وجود النساء لا يؤدي الى ضعف هذا الدافع لمجرد كونه رغبة في أول الامر .

كلا ان ذلك غير صحيح . قد يعترضون على ذلك بأن هذه الامور الثانوية الفكرية ليست تتعلق بالدافع الانساني نفسه ، بل هي تتعلق بتحقيقه كما تتعلق بالبحث عن هدفه وعلى الخصوص بالاصطفاء الذي يهيمن عليها وحينذاك

فان كل شيء يمكن تعليله ففي غياب هذا الهدف يصبح كل بحث عديم الجدوى اذ ذاك فالزينة التي يرتديها لا داعي لوجودها .

ولكي نبين عدم صحة هذه المحاكمة لا بد لنا من أن نحلل عن كثب تطور أو تدني المجتمع القاصر على الرجال نحو الفظاظة واذا لم تكن المرأة كما يفكر ( شوبنهور ) سبب ميل الى النعومة الا بقدر ما تعتبر وسيلة للانسان ، فيجب حينئذ أن نلاحظ الحوادث التالية : ان الاسرى يشعرون بالميل الى الدماثة ، ناظرين الى المرأة وكأنها موضوع العلاقة أكثر مما يتصورونها بشكل مثالي . وبغض النظر عن كل اهتمام من هذا النوع . فهل ثمة حاجة للقول بأن الواقع هو تماما عكس هذا الافتراض ؟ .. عندما يتحدث الاسرى عن النساء فان أحاديثهم تظل دوما ناعمة وموسومة بطابع الاحترام الثابت اذا ما أشاروا اليهن كأنهن مخلوقات رقيقة ساحرة . واذا ما ناقشوا صفاتهن العقلية أو جمالهن المعتبر من الناحية البديعية . واذا ما تذكروا مغازلتهن ، وسردوا قصة حب لم يذكروا نتيجته الشهوانية . وعلى عكس ذلك فالحديث لا بد تقريبا من أن يصبح خشنا اذا كان المقصود العلاقة الجنسية ذاتها . على أنه يكفي لكي نستدل على أن هذا الميل عميق عند الانسان ان نلاحظ تعداد الالفاظ التي يتصرف بها . ان قاموسنا غني بالفاظ المنتقاة للدلالة على عواطف الحب ولكن اذا كان المقصود وصف العمل الجسدي فاننا نضطر اذ ذاك أن نضل في تيه من التعابير المعقدة لكي نتحاشى استعمال الالفاظ الخاصة . وحينما يجتمع الرجال فيما بينهم وبعض فانهم يعتقدون اذ ذاك في بعض الاحيان أنه يجوز لهم بأن يوفروا على أنفسهم عناء هذا الجهد فيعمدوا الى مجموعة من الالفاظ البذيئة . فكيف نزعم اذ ذاك أن النعومة متعلقة بعملية الانسال ؟ ... قد يكون خيرا لناأن نقول بأنها تتعلق بالقيمة نفسها التي نخلعها على المرأة . وان هذه القيمة لا يمكن تعليلها بصورة آلية بواسطة ارادة الحياة للنوع ، بل لضرورة أسمى نقر بها في نفوسنا نسعى بموجبها لان نحقق ذاتنا بأكملها في الجاذب الجنسي . وليس فقط من الناحية العضوية .

واذن يبدو لنا أن نتائج انعدام المجتمع النسائي لا يمكن تعليلها مطلقا بالغريزة الجنسية الصرفة . كما تزعم النظريات البيولوجية . ان المرأة تلعب في حياة الرجل النفسية دورا لا يمكن أن يقتصر تماما على الشهوة الجنسية المفهومة بمعناها الضيق وهو يختلف بقدر ما يخلع الشخص المقصود على رفيقة الرجل قيمة أسمى . غير أننا نجد تبريرا واضحا لهذه الاعتبارات وذلك بفحصنا الاشكال الاكثر تطورا للتسامي المزعوم خلال الاسر . فالكآبة التي يشعر

بها كل شخص لعدم استطاعته تأمل وجه صبوح ولعدم تمكنه من سماع صوت نسائي هذه الكآبة يعبر عنها بأحلام ناعمة للغاية وبأعمال فنية أيضا من قصائد ولوحات وتماثيل لم توجد في المعتقلات الا لتكون دليلا على سمو هذا الحزن . على أن هذه القصائد وغيرها اذا عبرت عن حصر ما ( obsession ) فانها تظهر فيه قيمة لا نجدها في الاندفاع العضوي . وكيف نريد قصرها على أن تكون فقط النتيجة الميكانيكية لغريزة حيوانية قد تنضج من تلقاء ذاتها اذا ما صدرت على عكس ذلك عن تحول للقيم ترفع المرأة عاليا فوق الوظيفة البيولوجية ؟

يمثل مفهوم القيمة ذاته قيمة جوهرية في حين أن هذا المفهوم كان منعدما في ( الليبيدو ) الذي يودون أن يجعلوه أساسيا . فبهذا المعنى كشف ماكس شيللر خطأ النظريات التي تدعي تفسير الاكثر بالاقل . فالحب لا يرتد الى الغريزة الجنسية ، وذلك لانه يتعالى عليه . وكذلك الامر فان محنة الاسير المحروم من المرأة ربما كانت صرخة الجسد ولكنها لاتقتصر على ذلك فحسب .

ترى هل يجب أيضا التحدث عن التسامي ؟ ... أجل ... بدون شك اننا نستطيع ذلك بشرط أن نطلق على هذه اللفظة معنى قويا فعالا . فالعفوية التي تسمو باندفاع لا تكمن فيه ، كما أن مواهب المثال لا تكمن في الرخام الذي تعمل فيه . وحقا فاننا نستطيع أن نقول أيضا بأنه قد لا يكون تسام لولا وجود مادة أولية للتسامي . وفي الواقع بما أن تحويل الانعزال في الاحلام ، أو في الابداع الفني يفترض احكام قيم حرة ، بواسطتها يسمو هذا التحويل ، فمن الواضح أن فكرة القيمة الخالصة تحدد بذلك . على أننا اذا ذكرنا التحديد ذكرنا أيضا التطبيق على واقع معين سواء أكان في الفكر أو في المشاهدة . واذا صح القول كما أشرنا الى ذلك فيما سبق بأنه يوجد في نفوسنا أشبه ما يكون بطبيعتين الواحدة مؤلفة من آليات فطرية يضاف اليها آليات مكتسبة والاخرى تحديدها تلك السلطة نفسها التي بموجبها يسمو هذا الواقع الصرف فيجب الا نستنتج من ذلك انقطاعا واضحا بين عالمين فاننا ننتقل من الواحد الى الآخر بدرجات ونرتفع من العضوية الى الحرية بفترات انتقال والطبيعة الثانية لا يمكن أن تتحقق في الواقع الا اذا رفعنا اليها الطبيعة الاولى . وذلك بواسطة احكام القيم . ولذا فلسنا كما يقول باسكال ملائكة ولا بهائم ولهذا السبب فان القيمة الآليمة التي نعزوها الى عدم وجود النساء تحتفظ في أساسها بدافع الغريزة فهي ابداع ولكنه في الدرجة البشرية . وبالتالي فانه يفكر بها بالاستناد الى معطيات ( un datum ) وبهذا المعنى فانها تسام . ولكن لا يمكن تعليلها اذا أطلقنا على اللفظة معنى تقبل ( un sens passif ) اذا أردنا أن تتحول الآلية

من تلقاء نفسها ، بواسطة قوانين تركيبها . حتى تنتج قيما جديدة فالمراة سواء أكانت حاضرة أم غائبة فهي في نفوسنا هي ما نبدعه فيها أو بالاحرى انهـا في مستوى أفكارنا الخاصة .

ان عجز هذه التعليلات البيولوجية والانتوجونية تظهر بوضوح أعظم اذا كنا بدلا من أن نفحص نتائج الابتعاد عن كل مجتمع انساني بصورة عامـة درسنا التغييرات النفسية التي يمكن أن يحدثهـا عدم وجود موضـوع حبنا الخاص وبالتالي اذا لم نلاحظ الوحدة الجنسية . بل درسنا مرض الحب لدى الاسير .

## ب ـ الحب

يلاحظ بيير جانيه ( Pierre Janet ) بحدة ذكائه أن المحب يرغب بوجود الشخص المحبوب فالحب يختلف بذلك عن مجرد التعاطف وكذلك الامر فان ستاندال قد ألح على أهمية المودة في تلك العاطفة الاولى ومع ذلك فيجب علينا أن نرى في حضور محبوبنا المستمر هدفا نهائيا ينزع اليه الحب . لا أن نرى في حضوره شرطا أساسيا لوجود الحب . وخير دليل على ذلك هو أن الاسير يتألم من البعـد ولكـن بدلا من أن تخف وطأة حبـه فانـه على عكس ذلك يزداد تولعا بالفراق .

وحقا قد يرد على ذلك بأن هذا الاستمرار في التعلق ينتج بوجه خاص عن فقدان كل منافسة فاذا وجد المحب في أسره موضوعا آخر لحبـه فلربما نسي المحبوب البعيد عنـه . ولا شك أن هذا الدليل لا يخلو من قيمة . فان اخلاص الاسير لا يتزعزع بقدر ما أصبح أمرا محتوما نتيجة الظروف ، ومع ذلك فهناك حادث يثبت متانة الحب الحقيقي ويظهر فيه شيئا يختلف عن كونه نتيجـة ظروف طارئة فليس من النادر في الواقع أن يشعر الرجل في نفس الوقت بأكثر من حب واحد ، والحب الاوحد هو بلا شك مثل أعلى جميل ، ولكن هذا النوع من الحب لانجده كثيرا في الواقع . فاذا كانت الميول المختلفة التي يشعر بهـا الفرد نفسه لاتختلف فيما بينها الا بأسباب خارجية لا نتيجة اختلاف في القيم فانها يجب أن تخضع لنفس التطور بسبب الاسر ، غير أن ما نلاحظه بوجه عام يتم على عكس ذلك . ان تصنيفا جديدا يحدث في قلب الاسير . فصور المحبة الجسمية الخالصة التي كانت تبدو وكأنها في الماضي أعنف ما تكون قد ضعفت على مر الزمن وقـد افناها تعود الفراق شيئا فشيئا . وعلى عكس ذلك فان العواطف التي تعتمد على الاعجاب والتي تميل لان ترفع موضوع حبنا بدلا من

أن تخفضه والتي تصدر آخر الامر عن أحكام قيم حرة أكثر مما تنجم عن دافع أعمى ، تلك العواطف يشتد ضرامها على مر الزمن ، وللمرة الثانية نلاحظ اذن أن العادة تضعف كل ما هو منفعل وتقوي ما هو فاعل . فالغياب اذا طال أمده لاتختلف نتيجته عن الحضور المستمر في الحياة العادية ، ومعنى ذلك أن الالم الذي أساسه انفعال خالص كاللذة التي تنجم عن هذا المصدر فان كلا منهما تخف وطأته مع الزمن ، وأما الحزن المتعلق بالشعور بالقيمة فانه يتزايد لانه يعبر عن فعالية فكرية . والاسير في وحدته يجد نفسه في معزل عن جميع المظاهر الخداعة المغرية للحواس وعن كل الاوهام التي تخلع على الظواهر البسيطة أهمية واقعية . وانه ليجد نفسه في تأملاته من جرائها وحيدا مع نفسه . والمقارنات التي يمكن أن يأتي بها الآن بين عواطفه الشخصية قد تحررت من العناصر الغريبة ، فالموضوع ولم يعد موجودا الا في الذكرى قد فقد ايحاءه الحسي ، ذلك الايحاء الذي بواسطة التداعي قد ربط الموضوع بالميل . ولكنه ليس الآن في المخيلة سوى رمز حسي للقيم الجمالية أو الفكرية . وبتعبير آخر ان المشاهدة الحسية كانت تعطى في الماضي أول الامر وبتطابقها العرضي مع الفريزة استطاعت أن توهمنا أنها مركز نزوع داخلي ، وعلى العكس لم يعد الكائن المحسوس في الذاكرة من المعطيات البسيطة والسابقة ، وهو اذا كان حاضرا كصورة فذلك بشرط أن يستدعى بصورة الايحاء ، غير أنه يستدعى كلما استحسنا الحنين اليه .

ومهما يكن من أمر يجب ان نقر بأن سلطاننا على ذكرياتنا أشد منه على تأثراتنا وان حريتنا بالتالي هي أكثر تحررا بالنسبة للذكريات وبهذا ينقلب نظام العوامل فتبدو الفعالية وكأنها الاولى في تربيتها . وهكذا فان دراسة الحب الذي يصدمه البعاد تدلنا أكثر مما يستطيع تبيانه قران سعيد ، على أن هذه العاطفة العميقة المستمرة تتجاوز الآلية البسيطة التي نراها في القوانين الطبيعية . ان اختيار الكائن المحبوب اذا كان حقا من اختيارنا نحن لا يمكن أن يرد — كما يريد شوبنهور — الى مصلحة الجنس اذ أن هذه النظرية تجعل الحب ثابتا بمقدار ما يقتصر على ايحاءات الغريزة وحدها . وعلى عكس ذلك فان تجربة الاسير تبرهن على أن التفضيل الذي يغلب واحدا على غيره انما يرتكز أكثر ما يرتكز الى أحكام القيم الحرة . ولذا فان تعلق الرجل بالمرأة وان كان ينطوي على الرغبة الجسمية فانه يستحق اسم الحب الجميل اذا هو لم يتلاش في ذلك الاندفاع العضوي واذا كانت الرغبة التي يتضمنها رغبة الكائن بكامله ، لا رغبة جسمه فقط أو غريزته . لقد كتب في صدد ذلك جاك شاردون خلال

تأملاته في الوصال ( حب القريب ) : « اننا نجد في كل زوجين كل شيء في حالة نقية عدا متعة الحواس » .

وهناك عملية أخرى تدل أيضا على أن الحب الحقيقي لا يمكن أن يرد الى سبب بيولوجي وعلى أن تصور القيم أو توهمها لا يكون في الحب أمرا ثانويا بل هو ، على عكس ذلك ، العنصر الاساسي ، ذلك أن الشخص المحبوب يعتبر دوما مثلا أعلى في ذهن الشخص الذي يتألم لفراقه . انه موضوع حسي لأحكام القيم خاضعة كانت للشعور أم غير خاضعة له . وهو دوما يتألق في الذكرى بصفات جديدة . ولما كانت صورته تقوم بدور ممثل في الاحلام التي تخلقها حولها ، فانها تلعب دورا رائعا تكتسب فيه بدون انقطاع مزايا هي أقرب الى الكمال وهو أيضا مركز مثالي للنزوع الجمالي فيخلع على سلوك الذهن أو الحس في خلقهما قيما جديدة .

ان جعل المرأة المحبوبة مثلا أعلى أمر عام لدى الاسرى ، ذلك أمر لاشك فيه ولا ريب . ونستطيع أن نلاحظه بصورة غير مباشرة بفضل عدة دلائل . وفي الواقع نتيجة لهذا التحول الذي يطرأ على مرور الزمن على الفكرة والصورة فانهما تبتعدان عن نقطة انطلاقهما الحقيقي . فالصورة التي يحتفظ بها الاسير في ذاكرته ليست كليشة فوتوغرافية بل هي نسخة عن الاصل اذا صح التعبير ولكنها نسخة متحركة تبتعد أكثر فأكثر من نموذجها الحقيقي . وهكذا يعلل النزق العنيف بل تعلل الشدة التي تعتري الاسرى عندما يستأنفون الاتصال بهذا الواقع ويقيسون الفارق . كثيرا ما يقال أن الانسان يقسو مع من يحب . ولا شك في ذلك لاننا نتصوره شخصا ساميا جدا على أننا نخلع على الشخص المثالية ، وبالتالي تكون معاملتنا شديدة معه ، وذلك بقدر ما تقل علاقاتنا الحسية مع ذلك الشخص . فمثلا كم نسمع من شكاوى واحتجاجات وغضب وسخط أحيانا لدى وصول البريد المقل . ومع ذلك أن هذه الرسائل التي نلاحظ فيها بدافع الغضب بعض جمل قد تنقصها اللباقة لربما لم نجد فيها مغمزا في ظروف أخرى . وذلك لان الكائن الحقيقي لا يعبر عن نفسه في هذه السطور كما يصنع ذلك الكائن المثالي الذي ولد منه في تأملات الاسير . انها لصدمة مؤلمة ولا مبرر لها في أغلب الاحيان ولكن لا مفر منها ! اذ أن كاتبة هذه السطور لاتزال مرتبطة بحوادث العالم المحتملة وقد تكون طائشة فلم تستطع الصعود في ازدواج شخصيتها ذلك الازدواج الماثل في ذهن القارىء وفي فؤاده . فهي تتحدث عن مشاغلها بل عن تسليتها وقد سها عن بالها أنها أصبحت موضوع حب خالص بحت ومحور حنان خالص . فاذا بها لاتجد اللفظة التي كان ينتظرها وكيف

السبيل الى ايجادها ؟ . . . أما الاسير فانه الآن يسعى الى أن يعيد بناء حلمه استنادا الى هذه الرسالة . أما وقد فشل في ذلك فتراه مقيما على هذا التقابل بين المثل الاعلى وبين الواقع فلا يرى فيهما الا الفوارق مبالغا فيها . والقلق يولد في نفسه من هذا التنافر ويشتد بذاته . فيرغب المحب في طرد هذا القلق ولكنه في نفس الوقت وبذلك العناد الذي يعرف به المحبون في تعذيب انفسهم تجده يفتش له عن غذاء . انه يكتب لمحبوبته : « لا تلقي بنفسك الى الحزن ، روحي عن نفسك ، عاشري الناس » . ولكنه يعجب من اتباع الناس لهذه النصيحة اذ أن المرأة وقد أصبحت مثلا أعلى لاشك أنها جديرة بتفهم هذا الانهزام وبانتظار العزاء والهدوء اللذين نتوقعهما خفية وهي تكذب نفسها .

ولا بد أن نشاهد نفس الاصطدام بين الفكرة والذكرى : فاستدعاء الماضي يجب أن يتعارض مع المثل الاعلى كما يتعارض مع الحاضر ، وليس الامر كذلك دوما اذ أن الذكرى قابلة للمرونة ولا ريب ان الاسير عندما ينقب في ذاكرته بمرارة كثيرا ما يكتشف فيها بعض التفاصيل التي تحزنه ولكنه اذا لم يكن قلقا بطبيعته ، فانه يرفع هذه التفاصيل الى الظل ويفضل بعث الصور التي تخدم حرصه على تغيير معالم الاشياء . غير أن الذكرى على مرور الزمن تفقد من دقتها . فصورة الكائن المحبوب تصبح غامضة وتكون عرضة للتغيير والتردد فأكثر من واحد هنا يلاحظ بذهول أنه لا يعود يذكر بوضوح لون العيون التي تأملها طويلا . ويغدو المظهر الخارجي بالنسبة الى حواسنا أشبه ما يكون بايحاء اجمالي والمحبوب اذا لم يخلد في بعض أجزائه في الرسوم الفوتوغرافية التي تصطدم بها الفكرة في بعض الاحيان كما تصطدم الفكرة مع الالفاظ المطابقة فينتهي الامر لان يصبح فكرة لا صورة ولهذا السبب بقدر ما يستدعي الاسير بسرور الملامح الجميلة تأخذ الملامح الاخرى في الاحتجاب وتأتلق الذكرى بصفائها شأن الفكرة التي تتبعها الذكرى في صعودها ، ولكن في شيء من التباطؤ اذ أنها تحتفظ بمقاومة عظيمة لكونها مرتبطة لكونها مرتبطة جدا بالادراك المادي « وفي المحبوب يغدو كل شيء جديرا بأن يحب » أكثر فأكثر وذلك بالنسبة لذهنه كما هو الامر بالنسبة لذاكرته .

ترى هل يجب أن نستنتج أن منطق العواطف المزعوم خلو من المنطق ، ذلك لانه وهو يشوه الواقع كما يحلو له ، فيزعم أن كائنا ما يتطابق مع فكرة عن هذا الكائن مع أن هذه الفكرة تزداد بعدا عن الواقع مع الايام ، وفي الواقع فالمطالب العقلية التي ترتكز الى مبدأ الهوية تستمر دوما . ولهذا السبب يستدعي التأمل دوما الذكرى ويسألها بانفعال . وقد تكون الذاتية مفقودة ولكن

مجرد السعي وراءها والحرص على المطالبة بها دليل واضح على أن العاطفة تخضع لنفس القواعد التي يخضع لها الفكر . غير أن منطقنا الصرف والبعيد عن العاطفة كل البعد لا يعمل البتة في هويات مطلقة اذ أنه يذوي ويفنى في تلك الهويات واذا اختلط العقل ( l'intellect ) مع ذلك الثبات الذي يرى أنه يهدد الحياة العاطفية فانه يتجمد في اثبات ( بارمينيد ) : « ما هو هو » ومع شيء من التساهل فان الحكم : « البيت أبيض » يصبح أيضا بذاته غير منطقي بل يجب أن نقتصر على القول : « البيت بيت » و « الابيض أبيض » . لقد أبان الفلاسفة اليونان بشكل جلي في تحليلهم الدقيق أن كل فكرة منطقية تتجاوز حدود هذا المنطق . وبتعبير آخر ان ما يبعث الحياة في غضون هذه الفكرة ليست هي الهوية المعطاة بل التفتيش عن الهوية في داخل الاختلاف ( la recherche d'une identité au sein de la diversité ) . ان العلم نفسه كما بين لنا ما يرسون ، يمكن أن يعرف في بعض أجزائه أنه جهد لارجاع ما يبتعد عن الهوية الى الهوية . واذا كان ذلك كذلك فلماذا نسم منطق العواطف بسمة اللامنطقية بحجة أنه يؤلف بين حقائق مختلفة فيقر بها من بعضها ويتابع جهده في نفس الطريق المؤدية الى العلم وهو لا معنى لوجوده بدون مطالب العقل نفسه . انه يتصف فقط بالسرعة وتنقصه المهارة ولعله يبالغ في مهارته ولكن ليس من طبيعة غريبة . واذا كان الاسير يسخر في حبه من المنطق فسيان لديه أتطابق مثله الاعلى على الواقع أم لم يتطابق معه ، وعلى عكس ذلك فانه اذا كان يتألم من مقاومة الواقع ، فذلك لانه يناضل مستميتا في سبيل الحصول على مطابقة مثله الاعلى للواقع . ولهذا السبب أيضا فهو يشعر بسرور عظيم لدى ملاحظة أوجه المشابهة الحقيقية . واذا ما قرأ في رسالة ما جملة أعجبته واذا ما وجد في صورة فوتوغرافية تفصيلا ينسجم مع ذكراه هتف بلذة لا توصف « كم هي بعينها ! .. » أليس ذلك على وجه الخصوص الاتحاد الموفق بين عاطفته وبين عقله الذي يعبر عنه هكذا في فرحه ؟ ... ان هذا التطابق نفسه يرتكز الى هوية منطقية بين الصورة والفكرة من جهة وبين الواقع من جهة ثانية. وعلى عكس ذلك لا يكون هناك الم لدى قراءة رسالة ركيكة ، اذ لايكون ثمة اصطدام ان لم يكن هنالك شعور بالاختلاف ، ولا يكون اختلاف في عالم يجهل مبدأ الهوية . وكذلك الامر فان الاسير يتألم كثيرا لدى رؤية ذكرياته تفقد نضارتها وصوره تفقد ألوانها ودقتها . اذ هو يريد الاحتفاظ بالشعور بالواقع. وهذا دليل على أن ما يبدعه حبه اليتيم ليس تحكميا ولكنه يرغب في أن يكون منطقيا . وموجز القول حتى في عملية النزوع الى المثل الاعلى فان العاطفة

لاتجد توازنا في معارضتها للعقل . وكيف يكون الامر خلاف ذلك ؟ ... فليس فينا شخصان منعزلان يملك كل منهما قوانينه ويولي ظهره للآخر .

وهذه المطالب العقلية تتعاظم بقدر ما نرتفع من ميدان الآلية نحو ميدان الحب الصرف . فالميل الجسمي الممض لايجد حاجة لتبرير ذاته . وفي عزلة الاسر ان ذكرى العلاقات الجسمية الخالصة قد لا تؤدي الى قلق واضطراب ولا تسبب طويلا ألم الفراق ذلك الالم الذي يولده غياب شخص غريب لاسباب أخرى . ونحن نقتصر هنا على تداعي الافكار ولربما اختبأ وراءه منطق لاشعوري ولكن لا أهمية لذلك في الواقع . وعلى العكس اذا كان المقصود الحب الذي يدعو اليه الشعور بالقيم فنحن نشعر بحاجة الى أن نبحث الهوى . ولا شك أننا نخطىء حين نضيف الى الكائن الغائب صفات هو خلو منها . غير أننا نبقى منغصين مادمنا لم نتوصل الى تبرير هذا النزوع الى المثل الاعلى : نحن لا نرتاح بازاء خطأ شعوري ، وهذا الخوف من الضلال في تيه ذكرياتنا وأفكارنا لا يعدم أثرا في تلك الرغبة بالحب الخالص الذي تحدثنا عنه سابقا ولا بصورة خاصة في تلك الحاجة التي يشعر بها الاسير لاستلام الرسائل ولسماع الناس يتحدثون عن المرأة التي يحب . وفي الحقيقة فان حواسه لاتجد لذة من لدنها بهذه الرسائل بل انها تحصر لذتها في الأيد الحقيقي الذي تمنحه للفكر . والمثالية لا تكون بدون الواقــع .

وحقا فان حكم القيمة حتى اذا انتقلنا به الى حيز العاطفة يبقى حكما . وبقدر ما يجمع مخلوقا حرا الى واقع معين فانه يسعى في أن يطابق الجوهر مع الموجود . ويتم الامر دوما على هذا المنوال . اذ أن القيمة لا تتعين الا اذا اتجهت نحو موضوع ما . وهكذا من وجهة نظر ثانية فان الحب ينشأ بعملية فاعلة مستندة الى ميل قائم . وهكذا فلكي نحصل على المثالية يجب أن يكون لدينا موضوع جدير بالمثالية والمرء في هذا الجهد اذا كان ينشيء قيمه فانه يزعم على الاقل أنه لاشك يجد تلك القيم منطبقة على الموضوع . وعلى هذا اذا أحببنا شخصا غائبا فاننا نجد انفسنا فيه من جديد . ولكننا أيضا نجده هو بحد ذاته . وكلما لبى هذا المخلوق ما نتوق اليه تمكنا من الاحتفاظ به في نفوسنا . وبنفس الطريقة نستطيع أن نتحمل الم فراقه كما كنا فيما سبق نتمتع بلذة وصاله . لقد قال جاك شاردون فيما نحن بصدده على وجه التقريب : « لكي نكون سعداء بالحب لا بد لنا من بعض الحكمة . ولا بــد أيضا من تلك الحكمــة نفسها لكي نستغني عن الحب ذاته .

* * *

# الفصل الرابع

## الاستئصال

لقد درسنا في الفصل السابق انعدام المجتمع النسائي من وجهة الغريزة الجنسية والحب ، وأما الآن فسندرسه من جهة ثانية على أنه حرمان بسيط من احدى وجهات الحياة الاجتماعية العادية . فهو أحد العناصر التي نبحثها ونطلق عليها اسم الابعاد وبهذه اللفظة نشير بصورة عامة الى الابعاد الفظ عن كل الميادين الاجتماعية التي كان الاسير منتميا اليها قبل أسره . والواقع أنه يجد نفسه في أسره مفترقا عن أسرته وعن أصدقائه ومهنته ووطنه وعن كل الجماعات التي كان منضما اليها .

ومن الواضح أن الانقطاع المفاجىء لكل هذه الروابط انما هو سبب لانقلابات داخلية خطيرة جدا . ويعبر عنه بعاطفة الندم والحزن وأيضا بصورة خاصة بشعور المرء بالاغتراب .

ولا غرو فان هذا الانتزاع من جهة معناه الانقطاع التام عن كل العادات التي تأصلت في أي رجل من زمن طويل . وهو في مقتبل العمر . ومن جهة ثانية فان هذه الآليات كانت بوجه دقيق بمثابة طرائق محددة يتخذ الفرد بفضلها مكانا معينا له في بعض أجزاء الانسانية .

وبحسب شدة هذه العواطف وعمقها ، يشعر الاسير باهمية هذه الروابط بالنسبة اليه . ولكنه لم يكن يأبه لها من قبل ما طال الامد على وجودها دون أن تهدد . أما الآن فيبدو له على عكس ذلك أن قطعة من نفسه قد بقيت معلقة بكل هذه الاطارات الاجتماعية بحيث أنه في بعض الاحيان كما رأينا ذلك . يشعر بحسرة حقيقية نتيجة فقدان الشخصية اذ أنه يجد بصعوبة تطابق هذا ( الانا )

مركز تلاقي الآليات الاجتماعية مع ( أنا ) الحاضر المنتزع . انه يجد في نفسه ما يشبه شخصيتين ، الشخصية التي تفكر بالمأساة والتي هي حاضرة تماما ولكن بدون أساس واضح ( اذ أنها لم تعد سوى « وحدة التفكير »). والشخصية المتعلقة بالماضي التي تستمر بالعيش في ذكراه . اذ أن العادات المتأصلة في النفوس منذ زمن طويل لا يمكن اقتلاعها مرة واحدة . بل لربما تساءل ما اذا كان أناه الحقيقي يبقى في ذاكرته .

والواقع أن كل انسان يميل بطبعه لان يعتبر بأن الشخصية العميقة انما هي شخصية ( اللاشعور ) وذلك بلا شك لانها لاتقل غموضا عن هذا الذي لايمكن تحديده والذي يسمى بالانا . وهذا مما لاشك فيه أيضا لانها تفرض نفسها على الارادة بنفس استقلال المطلق وصلابته . على أننا نلاحظ بأن الحلم وهو يصدر عن اللاشعور وما تحت الشعور . لا يقدم للاسير مشاهد من المعتقل ولكنه يقدم له بصورة مستمرة على وجه التقريب رؤى تحمله الى ما بين أسرته . والى بلده بالقرب من أصدقائه ومعارفه .

فهو يجد نفسه حاضرا في كل ذاك الماضي . كما لو أن الأنا الحقيقي قد استمر في الحياة على هامش الشعور باطاره الاجتماعي المعتاد .

واذا اقتصرنا على هذه التأثرات البسيطة استطعنا أن نعتقد بأن الفرد يحدد في الواقع بعلاقاته مع بيئته الاجتماعية وان الشخص انما هو حادث ملحق ( épiphénomène ) الشعور . وعبارة عن الأنا السطحي . ولا يستند الى الواقع . أو أيضا انه انعكاس بسيط لوجدان خارج عنه . وهكذا نفهم كيف أن الشعور يعاني من جراء الابعاد عاطفة من الاغتراب . أعنى بذلك عاطفة الفراغ. ومن جهة ثانية ان الأنا الحقيقي لا يمكن أن يجد نفسه الا اذا بنى ثانية في ثنايا الشرود والاحلام شروط وجوده الاجتماعي .

وهناك حادث قد يؤيد هذا التحليل . ذلك هو الم الاسير المتزايد حينما يلاحظ بأن الحياة هناك في بلاده ، استأنفت سيرها بدونه . وعندما يرى لدى مطالعة الصحف أو بعض الرسائل الركيكة بأن المجتمع يستغني عنه بسهولة . وان ذلك الفراغ الذي نجم عن غيابه قد امتلأ . كما يندمل جرح بنمو الانسجة. لقد شغل مكانه في مهنته شخص آخر وقد نسيه أصدقاؤه ، وان أحدا لم يعد ولا شك يتحدث عنه اللهم الا في ظروف نادرة ، وانه ليعلم أن كل ذلك أمر طبيعي . وهو لا يرى فيه انتقاصا من حقه ومع ذلك فلا تحول المحاكمة من قلب كيانه واضرام الغضب في نفسه . ان في هذه المرارة والحدة شيئا يختلف عن كبرياء قد جرحت أو نزق قد أثير . ان المصيبة أعمق وأصدق . اذ يبدو

للاسير أن نسيان غيابه أشبه ما يكون بالموت بالنسبة اليـه . وهو يشعر بأن هـذا الفراغ الذي تركه وقد شغلـه غيره انما يساوي اضمحلالا لشخصـه . أليس ذلك دليلا على أنه كان يعد نفسه قبل كل شيء شخصية اجتماعية وعلى أن أناه كان نقطة التقاء لدوائر مختلفة ؟ ذلك أنه ما أن رأى هذه الدوائر وقـد أغلقت بعد اختفائه حتى اعتقد أنه اختفى مرة ثانية .

هذا هو التفسير الاجتماعي للاستئصال. ولقد رأينا آنفاكم يفرض نفسه على الفكر من تلقاء ذاته . ومع ذلك لا بد لنا من أن نعترف بأن هذا التفسير لا يكفي بل يجهل جوهر المسألة . وفي الواقع أنه كان هناك أزمة للشخصية في هـذه المحنة فلا بد لنا لكي نتصورها من عنصرين متعارضين الواحد منها على الاقل عنصر فعال لا يكون بدون اصطدام هناك ولا نزاع . وليس لمشكلة الهوية من وجود الا حين يكون الواقع الذي يتغير قد قوبل مع واقع مستمر . وحقا فكل شيء يجري كما لو تقابل نوعان من الأنا ، الواحد يختلط مع الحدود الاجتماعية والآخر يفكر بها . ومن الثابت أن هذا التغير اذا ما عرض بهذا الشكل الساذج عرضـــة لجميـــع الانتقـادات التي يمكــن أن توجــه للذريــة النفسيــة ( atomisme psychologique )

ومن جهة ثانية، هل هذا التغيير يفرض نفسه بصورة أكيدة كما ذكرنا ؟.. ففي الواقع حتى ولو افترضنا وجود ازدواج فان ثمة وسيلة لوصف ذلك دون الخروج من الآلية الاجتماعية ودون افتراض وجود ( أنا ) لا يرد الى غيره وفعال الى جانب الأنا الاجتماعي .

وحقا فاذا كانت الشخصية تختلط بكاملها مع تأثير العلاقات المتبادلة في نطاق الجماعات . فمع ذلك نحن نستطيع أن نفهم بأن الاسر يسبب اصطداما لا اضمحلالا تاما . ويجب ألا ننسى أن هناك علاقات تنشأ وسط الاسر ، لاسيما وان المعتقلات تؤلف مجتمعات صغيرة وهكذا يولد بصورة آلية الأنا الاجتماعي الجديد الذي يصطدم بالأنا المتعلق بالحياة المدنية التي تمثلها الذكريات .

ومع ذلك ، اذا حدثت الازمة فقط من استبدال شخصيـــة اجتماعيـــة بغيرها ، نتج من ذلك حينئذ أن الاصطدام أخـذ يتعاظم . وفي أول الاسر قـد تكون فترة انطفاء تام تقريبـا للانا ، فالروابط العادية قـد تلاشت في حين أن الروابط الجديدة لم تتوثق عراها بعد، ومن ثم ومع مرور الزمن بقدر ما يتمركز الاسير في حياته الجديدة فان شخصية جديدة تنضج في نفسه شيئا فشيئـا ، وهي وليـدة العلاقات الناشئة وسط مجتمـع المعتقل .وبما أن ذكرى الحياة الاجتماعية السابقة تستمر وتضعف قليلا جدا ، فان أزمة الشخصية تتفاقم

أكثر فأكثر بقدر ما يزداد انضمام الاسير الى وسط الاسرى حتى يصبح معه وحدة ويؤلف تقابلا يقوى بازاء الشخصية الاجتماعية المندثرة . غير أن التجربة تثبت عكس ذلك ، ففي السنة الاولى للاسر يبدو أثر الاستئصال بل اغتراب الأنا على أشده . والاصطدام يبلغ الذروة في تلك اللحظة التي يشعر بها الانسان أن هذه الحالة تطول ، فيتردد ليعرف هل سينضم الى حياة المعتقل أم سيتابع التجاءه بكليته الى الماضي . والواقع أننا نشاهد حوالي آخر السنة الاولى أكبر عدد لحالات الجنون الناتجة عن هذه الازمة . ومن ثم فعندما نقنع بأن نعتبر ما هو واقع واقعاً بالفعل ، فان الالم يستمر ولا شك دون أن تخف وطأته ، ولكن الذهن يعرف نقطة الانطلاق بين ما هو ذكرى وما هو حالي . فالازمة لم تعد تهدد الشعور بالهوية نفسه . ومهما يكن من أمر ، فان ما نلاحظه على الاطلاق هو أن الايام الاولى من الاستئصال تتسم باضمحلال بسيط في الشخصية . وفي هذه اللحظة ، لم نخلق بعد أية شخصية اجتماعية ، ومع ذلك ففي هذه الآونة نفسها يشعر المرء بازدواج ما ، وحينذاك يتساءل المرء بشكل خاص عن هوية الأنا ، ويتأمل فيما فقده منذ قليل . وكل ذلك قد لا يمكن تعليله اذا لم يكن الأنا سوى الحاصلة الميكانيكية للعلاقات الاجتماعية . ولسنا نعلم أنى يمكن أن يصدر أيضا هذا الأنا الحاضر الذي يقارن بالأنا الماضي ، وهذا الشعور الذي يتعجب من تغيير عظيم في محتواه . واذا أجبنا بأنه ليس هنا سوى حادث ثانوي . فمعنى ذلك أننا نريد أن نعلل الازمة بالغاء شروط الازمة نفسها .

غير أن الفاعلية الشاعرة والمفكرة تظهر هنا جيدا على أنها العنصر الاساسي للتصادم . وعلى أنها الفاعلية التي تحدثه بتصادمها مع حالة منفعلة . وفي الواقع اذا حللنا الشعور بالابتعاد وعلى الخصوص الشعور باغتراب الأنا لاحظنا في الحال أنه لا يقوم باضعاف الشخصية ولكن يقوم بالاحرى باكتشاف الشخصية . ومما يهز الاسير هو أنه يشعر بما يشبه تجلي الأنا . واليك كيف يتم ذلك . فحتى ذلك الحين استطاع أن يخلط بين الأنا وبين مقاصده الشخصية ، وفجأة في تلاشي كل الحقائق التي كان يستند اليها ، يلاحظ بأنه يستمر هو نفسه مع ذلك . حتى ولو لم يكن سوى فاعلية شاعرة . فكل الاشياء الفردية التي كانت في داخله وفيما حوله ، وكل محتوى وجوده الحسي الذي لم يكن بحاجة الى تخطية وكل العلاقات مع سياق حياته تلك العلاقات التي اعتاد أن ينسى نفسه فيها كل ذلك قد تلاشى مرة واحدة بالاسر ، ومع ذلك يبقى هو الذي يلاحظ هذا الهبوط فيتألم منه ، ويشك من نفسه ،

ويتعرف مع ذلك على ذاته في هذا الشك . وحينذاك يتجلى لـه*( Cogito ) عاريا تماما بحدس مباشر . واذا تأثر أحيانا أو لمسه نقص الازدواج . فمعنى ذلك أنه يقارن بين ما اضمحل والذي يعتقده أنه هو بنفسه ، وبين ما يتبقى وما لم يعد الا هو بنفسه . ان هذه المقابلة بذاتها انما هي دليل له على أن شيئا ما يستمر ولا يمكن أن يكون ذلك أنا جديدا واجتماعيا في حالة الولادة اذ أن التصادم لا يكون حينذاك على أشده . ومن جهة ثانية ، حتى ولو كانت هـذه النتيجة ما تزال متماسكة فانها تتألف من علاقات مرئية . وهي واضحة سهلة الفهم قابلـة التحليل . في حين أن التأمل في الاستئصال يوحي بالارتعاش من المجهول . كما لو أن ذلك التأمل يكشف جوهرا أكيـدا ولكنه غامض في نفس الوقت . وهكذا الامر اذا كان الاسير يفتش عن هويته يائسا . فذلك لانه توجد هنا بالنسبة اليه ضرورة ملحة لايستطيع بدونها التفكير بنفسه . غير أن هـذه الضرورة ليست مسجلة في مكان آخر خارج عنه .

واذا بدا له في بعض الاحيان أنه لم يعد يجد هذه الهوية فذلك أنه ربمـا يفتش عنها ، حيث لاتكون موجودة وان كانت باقية مع ذلك . كما لو كان يزعم على سبيـل المثال أن يطابق فعاليـة محددة مع مقاصده . أو أن يجـد شيئا متضمنا في مضمونه واذا احتدم الأنـا غيظا في بذل هـذه الجهود ، واذا كان الشعور يتوضح فيها . كما هو مشاهد بدلا من أن ينطفىء كما تذهب النظرية الاجتماعية . واذا كانت الشخصية تفرض نفسها على أنها أمر لا مفر منه فوق المظاهر الضائعة وراء القناع الساقط فمعنى ذلك أن الاغتراب انما هو اكتشاف الأنا الحقيقي ، وهو في نفس الوقت فقدان الأنا الاجتماعي . ان التعارض تبعا لنفس معطيات الشعور يبـدو أنـه ناتج بين هويـة هـذا الكائـن ( س ) ( l'identité de cet x ) الذي يبقى من جهة وبين اختلاف ما قد تغير من جهـة ثانية . غير أن هذا التعارض يعبر عنه بهذين التأثرين فمن ناحية يحس المرء أنه أصبح ذاته أكثر مما سبق . وان كان لا يقوى هو على تعليـل نفسه أمام ذاته ومن ناحية ثانيـة يحس أنه مفرغ من الجوهر ، ومن المقاصد . وعندما يتأمل الاسير في اغترابه فلا بد أن تكون النتيجة التاليـة : « من جهة أشعر بضرورة هويتي ، واني مجبر على افتراض وجودها ، حتى ولو لم أتوصل الى تحديدها . ومن جهة ثانية لا أستطيع ان اطبق هذه الهوية على أي شيء خاص . اذ اني لا أجد ماضي في حاضري الا بجهـد الذاكرة التي تفصلني عن الحاضر بشكل دقيق » . فيكون هذا الأنا الحقيقي الذي نفتش عنه فعالية تنمو وتزداد

---

* أنا أفكر اذن أنا موجود .

حاجاتها حينما تتحطم الآليات وتستدعي تفكيرها . أضف الى ذلك أن هـذه الفعاليـة تصبـح ضرورية للوحـدة ، ولكنهـا وحدة لا يمكـن أن تكون الا صورية محضـة .

وهناك نقص آخر للتعليل الاجتماعي يكشف لنا طابعا جديدا لهذه الهوية . اذ أن الشخصيـة اذا كان يمكن تعليلهـا بصورة ميكانيكيـة بتلاقي العلاقات الاجتماعية واقترانهـا فان تصدع هذه العلاقات عند الجميـع يصبح بمثابـة تشويه واذن فالاغتراب يستدعي دوما احكام القيم ذاتها . وقد تختلف أحكام الواقع وحدها بحسب النوع الخاص للروابط المحطمة . غير أننا نلاحظ عكس ذلك . فبعضهم يتوترون بازاء الخسارة الواقعة ، ويشعرون بأن جميع العادات الاجتماعية باطلة والى زوال ، ويعبر أبعادهم عن نفسه « بالحنق الفردي » . أما عند بعضهم الآخرين فالامر قـد يكون على عكس ذلك ، والحادث نفسـه يؤدي الى تقديس الواجبات المدنية والضرورات الاجتماعية .

وهكـذا الامر يبـدو لدى ملاحظـة النسيان الاجتماعي ، ونحن كثيرا ما نسمع ـ تبعا لقلة الاعتبار الذي تعيره المجتمعات البشرية ازاء خسارة عضو من أعضائهـا ـ بهذين المعنيين المتناقضين : « بما أن المجتمـع يستغني عني بسهولة ، فاني أعرف في المستقبل كيف أستغني عنـه . اذ لست على الاقل مدينا له بشيء » . أو أيضا : « ذلك دليل على أن الفرد لا قيمة له في الجماعـة ، وانه هو الذي يعيش بفضل الجماعة ، لا الجماعة بفضله » .

ومهما يكن من أمر سواء أنكر المجتمع أم اعترف بـه ، وسواء اعتبروه خياليا ( عنقاء ) أم ( تنينا **leviathan** ) فان العلاقات التي ينطوي عليها انمـا هي موضوع حكم خلو من القيمة . وكثيرا ما يكون الانسان في اضطرابه مترددا بين حالة واخرى وهو في هذا التطور نفسه يشعر احسن ما يشعر بشخصيته الخاصة اذ يتخذ من الحادث موضوعا لفكـره . واذن يبدو أن الأنا الحقيقي يقوم بصورة خاصة على هذه الحرية التي تبدع احكام القيم والتي بفضلها نكون ذواتنا حين نعارض أنفسنا كذات .

وكل شيء يمكن تعليله على هذه الصورة . ففي أول الامر ، بما أن هوية الأنا تكمن في فعالية مجردة وبسيطة ، كما تكمن بشعور بالقيمة ولا تتعين بهذه القيمة أو تلك ، فهي لهذا صورية خالصة ، وبسبب ذلك فانها لا تختلط بماض ما ، ومن جهة ثانيـة فان الشخصية من مقتضيات الوحدة لان حرية الحكـم تستدعي تركيبا للشيء المختلف ، اذ أن الحكم يجب أن يكـون فوق العناصر التي يجمعها . ولكن بما أن هذه القدرة على تناول الموضوعات لاتختلط مـع

حدودها الخاصة ، فان تلك القدرة نفسها ليست موضوعا للتفكير ، وبالتالي فانها تبقى عاجزة عن أن تفكر بذاتها . ومن هنا يأتي ذلك الشعور بالاسرار ، والذهول ازاء ما يستعصي ادراكه وما نشعر به عندما نريد أن نتفهم انفسنا كجوهر .

ان الشعور بالابتعاد وباغتراب الأنا يصدر عن ميلنا الطبيعي الى خلط الأنا المبدع مع ما يبدعه . ونحن اذ لانستطيع أن نتناول هذه الوحدة الخالصة، فاننا نراها خلال ما تتضمنه . ولهذا السبب فاننا نجد في انفسنا الوهم بفقدان الشخصية في حين أننا نخلط بين الأنا الذي لا يزال باقيا مع قيودها التي تلاشت ولم تعد الا في حالة ذكريات .

ولما كان بين القوة الخالقة ، والمخلوقات وبين الشعور بالقيمة وتلك القيمة الخالصة ، رابط لا يمكن التعبير عنه فالاغتراب لا مفر منه . ويعبر عنه بالشعور بالفراغ . اذ أن الوحدة تلقى نفسها وقد حرمت من مضمونها العيني ويعبر عنه أيضا بالشعور الحانق بالأنا ، اذ أن تصدع القيود ، أي الآليات يوقظ الشعور في مكامنه ويستدعي احكام قيم كانت حتى الآن عديمة الجدوى ، غير أننا في هذا العمل ذاته نشعر بأنفسنا لأننا فعالية خالقة للقيم . أضف الى هذا أن ذلك الفراغ يسبب وجود ابداع مضمون جديد . ومن هنا شعرنا بولادة الأنا الجديد .

أما النوعان من الملاحظة اللذان يبدو أنهما يتطلبان التعليل الاجتماعي ، فانهما يعللان بوهمين اثنين : الاول يمكن أن يسمى بوهم سلطان اللاشعور . اذ أن للآليات وفقا لما يشبه قانون العطالة ميلا لان تبقى مع نفسها طويلا في الذاكرة ، بعد أن تكون قد قضي عليها في الحياة الواقعية وهكذا تحتفظ هذه الآليات في اللاشعور بهوية تظهر نتيجة المظاهر التي توحي بها الينا الذكرى ، أسمى من هوية حريتنا وخصوصا الذاكرة غير الارادية ، اذ أن هذه الهوية عينية حسية ، وليست صورية ، ولهذا السبب فان الاسير ، وهو لا يزال يحلم في نومه بمشاهد من الحياة الماضية ، يستطيع أن يتصور الأنا العميقة انما هي صادرة عن العادات الاجتماعية ، بل هي تختلط بها . ولكن أليس الحلم في أحسن صوره ميدانا للآلية ، وهذه الهوية في العطالة ، أليست خاضعة لفعالية سابقة ؟ ... على أننا اذا افترضنا وجود فعالية وانفعالية ، أفلا يكون من البديهي أن سلطان الانفعالية انما هو مجرد وهم ، اذ لعل هذه الانفعالية تكون صادرة عن الفعالية ، أما العكس فلا يمكن تصوره .

وأما الوهم الثاني فهو الظهور في عدة أمكنة بآن واحد . ubiquité

اننا نتألم لان الناس ينسوننا حيث لم نعد موجودين بينهم ، وسبب ذلك اننا نتصور مكانا أو بيئة اجتماعية كنا قد وجدنا فيها ، فلا نستطيع أن نتصورها بدوننا لا لشيء الا لأننا لم نتصورها أبدا بدوننا . واذ ذاك نحن نضع دوما أنفسنا من جديد بفضل ذكرياتنا في تلك الاطارات كلما استدعيناها . واذا أوحى لنا أمر ما بأن غيابنا أمر حقيقي مطلق نتج عن ذلك تناقض ، اضطررنا بموجبه في سبيل مطابقة صورتنا مع الواقع الى أن نحذف أنفسنا من هذا الواقع ، وذلك أشبه ما يكون بالفناء في أذهاننا . وهكذا فان الكاتب يتمنى ان يصبح خالدا بمؤلفاته لانه يلذ له أن يتصور عالم المستقبل دون أن يطرد منه تماما . وهكذا يرغب الاسير في أن تبقى فكرة ذاته حيثما كان ، كما هي ماثلة في ذكراه ، مرتبطة بهاتيك الربوع كلها .

ان أزمة الشخصية التي تحدث في الاستئصال الناتج عن الاسر لا تعلل اذن بآلية قد يردها البعض الى علاقات اجتماعية موضوعية ، بل بانفصال بين فعاليتنا الحرة وبين الحدود التي تطبق عليها احكام القيم الصادرة عن تلك الفعالية .

* * *

# الفصل الخامس

## الحياة مع الجماعة

لا شك أن الاسر يتميز قبل كل شيء بالنسبة الى الذين يقاسونه بضروب من الحرمان سبق أن رأينا أهمها . ولكن الاسر ينطوي أيضا على ناحية ايجابية: فهو يولد شروط حياة جديدة . ولما كان الاسرى بوجه خاص يتجمعون بعدد وافر في نفس المعتقل ، أعني بذلك في حيز ضيق نسبيا ، وبما انهم لابد أن يقاسوا نفس المصير ، وأن يتقاسموا نفس الامكنة ، ونفس الغذاء ، فانهم يؤلفون مجتمعات صغيرة مغلقة تنشأ في كنفها مؤسسات واطارات معينة .

ففي أول الامر نجد أن تقسيم المعتقلين الى أكواخ ، وتكوين الجماعات لتسهيل توزيع الاعاشة ، هذه الامور من شأنها أن تقسم جموع المعتقلين الى أجزاء وفروع ينتظم سيرها باشراف رجل مسؤول لينضم اليه مترجم عند الحاجة ، ومن جهة ثانية ان التقسيمات الاجتماعية للحياة المدنية تميل لان تظهر هنا من جديد . فتتكون مجتمعات تبعا لمناطق الولادة وتبعا للمهنة والعبادة ، ثم ان تنظيم شؤون اللهو يدعو الى انشاء فرقة رياضية ، وفرق تمثيلية ، وفيما يتعلق بالحياة الفكرية تنشأ المكاتب وقاعات المحاضرات كما تقام نواة للجامعة ، كما تتطلب ادارة الاماكن بعض التقسيمات في العمل اليدوي، وشيئا فشيئا تأخذ جميع هذه المنظمات التي كانت في البداية ناقصة غير مكتملة ، في توطيد أركانها ، وتصبح متسلسلة بدوائر مغلقة دون غيرها ، ثم تمضي في سن الانظمة لنفسها ويذهب بعضها الى أن ينهج على غرار الوظائف في المكاتب ، بل اننا نشهد بعض العداوات ، والدسائس والاختلافات سواء فيما يتعلق بالمناصب الموجهة أو باحتلال الغرف المشتركة كما أن وجود عملة ما في

المعتقل يحدث نوعا من التجارة تفضلها غالبا التجارة المستندة الى المقايضة . وبالاختصار ان جميع العواطف ، وجميع الميول التي تسيطر على العلاقات الاجتماعية العادية توجد هنا : الانانية ، الغيرية ، الحرص على المال ، المحبة ، الطمع والنزاهة ، الفردية وروح التكتل في كنف الجماعة .

واذا ما راينا جميع خصائص الحياة المدنية وجميع مؤسساتها في كل هذه المجتمعات الانسانية المؤقتة التي تسمى بالمعتقلات ، والتي لم تكن في الاصل سوى مجموعة من الافراد ، اذا ما رأينا ذلك كله ملنا الى القول أن المنظمة الاجتماعية تنشأ بصورة آلية وميكانيكية نتيجة الحياة مع الآخرين .

ومن الثابت أن هذا التطور هو في معظمه أمر مقدر محتوم كما لو كان خاضعا لقوانين فيزيائية . فان ظروف الحياة مع الجماعة تبدو أنها تولد من تلقاء انفسها أشكال التنظيم ولا ضرورة لادخال ارادة الافراد الخاصة ، كما لو كانوا مدفوعين من قبل آلة اجتماعية تتخطاهم وتعلو عليهم . وفي الواقع أن العناية بشؤون الاكواخ ، وتوزيع المؤونة لا يمكن أن نضمن تأمينهما بدون تقسيم المعتقلين الى جماعات منظمة ، اذ سرعان ما نشاهد أن من المستحيل أن نركن الى النية الحسنة لكل امرىء ، فنتركه لذاته ، ولكي تسير أمور المجموع ، لا بد أن نضع فوق أعضائه مؤسسة غير شخصية . وهكذا الامر فيما يتعلق بالتمثيل واستعمال أرض للرياضة . وبدون تنظيم متسلسل ، وبدون وجود مجموعة من القوانين . فان كل فعالية مقررة قد تبدو مستحيلة . واذن فان الهيئة الاجتماعية تنشأ نتيجة الظروف وتفرض نفسها على الافراد .

ومن الواضح هنا أننا قد نعجب لوجود بعض القوانين التي لا تستند الى ضرورات ميكانيكية . فمثلا ان خلق مجتمعات اقليمية أو مهنية لا يقابله شيء البتة في مجتمع المعتقل المغلق ، ولكن من الواضح أننا لا نجد هنا الا بقايا من الحياة الاجتماعية السابقة على الاسر ، وطبيعي جدا أن يحدث تداخل بين المجتمع السابق والمجتمع الحاضر .

ولا نستطيع بهذا الدليل وحده أن نكشف نقص التعليل الميكانيكي . ولابد لنا من أن نحلل بدقة أكبر أصل التنظيم الاجتماعي في معتقلات الاسرى . فنلاحظ في البداية أن الافراد لايشتركون فيه جميعا بالتساوي . ذلك أن بعضهم ، وهم الذين يميلون دوما دونما تردد الى التضحية في سبيل الحاضر ينضمون بصورة عفوية الى المجتمع الذي يحيط بهم ، ويساهمون منكبين على فعاليات المجتمعات المختلفة تماما وينتمون الى الاتحادات الرياضية والى جماعات من مناطقهم يقومون باعطاء الدروس والقاء المحاضرات والتمثيل على خشبة

المسرح . والآخرون ينعزلون في برجهم العاجي ، أعني أنهم ينعزلون في تأملاتهم يندبون ماضيهم ، أو يهيئون مستقبلهم فيفكرون فقط في تمضية الوقت بالقراءة واللعب أو يثقفون أذهانهم ولكنهم لا يشتركون في حياة الجماعة الا بالقدر الضروري جدا . واذن فالسيطرة الاجتماعية تشتد وطأتها او تخف على الفرد الذي نحن بصدده : وهذا دليل على أن هذه السيطرة اذا كانت في معظمها أمرا محتوما ، فهي ليست مع ذلك مستقلة استقلالا مطلقا عن ارادة أفرادها .

ومن جهة أخرى اذا تبعنا تأسيس كل المجتمعات التي تنشأ عن ضرورة حيوية أو عن نظام تقبله السلطات الحاكمة رأينا أنها تصدر دوما عن حركة تلقائية أو عن تعميم فردي . فمثلا يقرر باريسي يوما بأن يفتتح ناديا لسكان العاصمة اما لاهتمامه بمنفعة غيره ، وأما لرغبته في أن يتزعم جمعية ما . وهكذا نشهد نشوء هذا المجتمع المنظم . ولكن قد يرد البعض على ذلك بأن هذا المرء انما كان في الواقع يعكس ارادة الجماعة وهي لاتزال غامضة كما كان صدى لصوت مختلط ، فليكن ذلك ، ومع هذا فان الدافع الى الاجتماع لا يمكن أن يكون دوما الا ارادة فردية . ولعلهم يقولون أيضا أنه لو لم يتخذ هذا العمل التلقائي لا تخذه غيره مكانه ، هذا صحيح ولكنه يدل بكل بساطة على أن هناك أيضا لدى جميع الاسرى الباريسيين رغبة للاجتماع بمواطنيهم والتعرف اليهم كما ينتظرون أن تصلهم أخبار بلادهم بسهولة . الا أن عدة ارادات فردية ليست الدليل علي ارادة الجماعة فهي تدل فقط على أن الرغبة التي نحن بصددها انما كانت في الغالب طبيعية ومعقولة ، ولسنا نعجب من ذلك في الحالة الخاصة .

ومن ناحية ثانية لو أن التنظيمات لم تكن طبيعية فقط بسبب رغبات الافراد بل كانت ضرورية من تلقاء نفسها وخاضعة لقوانين خاصة اذن لاصبحت هي نفسها في كل المعتقلات حيث تبقى شروط الحياة المعطاة في الاساس هي ذاتها تماما ، ولكان تطورها واحدا على الدوام .

أما في الحالة الاولي من هاتين الحالتين فالنظرية الميكانيكية لا تتفوق الا في الظاهر وفي الحالة الثانية فمن الواضح أنها فاشلة ولا شك أن في جميع ( الستالاج ) وفي جميع ( الافلاج ) نشاهد نشوء مجتمعات محلية واتحادات رياضية وفرق مسرحية على أن هذا التشابه يعلل بصورة كافية بكون جميع الاسرى يميلون لان يجدوا أنماطا واحدة من الفعاليات والتسلية التي كانوا يعرفونها في حياتهم المدنية ولان يخلقوا في الاسر شيئا من الجو السابق ، انه تعليل نفسي بحت ويسترعي انتباهنا على الخصوص ما يطرأ على هذه المجتمعات من تغيير في حيويتها وانحطاطها . وهناك اتحادات تزدهر في بعض

المعتقلات وتنحط في غيرها . ترى لماذا ؟ ... اننا لا نجد في هذه الاختلافات أي سبب خارجي أو اجتماعي ، ان ذلك يعود في الواقع الى أن الاتحاد وجد هناك لا هنا داعيا له نشيطا وهكذا فكل ما هو شامل في الشؤون الاجتماعية يمكن تعليله بشمول بعض الميول الشخصية أعني بذلك لا لشيء سوى أن جميع الناس هم أناس كغيرهم . وكل ما هو فردي في هذا المستقبل نفسه يفرض علينا أيضا بصورة حاسمة اعتبار الارادات الفردية .

ولكننا نجد أن بعض المؤسسات قد فضلت على غيرها داخل هذا المعتقل، أو ليس ذلك ناجما عن أن هذا المعتقل قد وجد أنها ملائمة له ؟ ... ولو أن تلك المؤسسة قد نشأت من تلقاء نفسها نشأة جماعية صرفة فلا نتصور أنها تكون مطابقة تماما لغايتها ، الا اذا افترضنا وجود عناية الهية غامضة معصومة عن الخطأ نجد بموجبها وعن طريق المعجزة وبين القوانين الطبيعية عقلا بشريا ، فلا بد اذن من التفكير بأنه في البداية مجموعة من الظروف المعطاة ويسعى كل فرد جهده لان يستخرج منها نصيبا أفضل لنفسه ، ولكن لعلهم يجيبون على ذلك : كيف السبيل الى تعليل روح التكتل هذه وهي عبارة عن شعور اجتماعي حقيقي يفرض نفسه على الافراد . ان هؤلاء لفي غنى عنها لو لم يكونوا يؤلفون الا ارادات مشتتة . فلا بد من الجواب بأن التعاون كان أمرا محتوما وذلك لان جميع هؤلاء الرجال كانوا يعيشون في الشروط نفسها ولان سلوك بعضهم كانت له نتائج في مصير الآخرين . ولو أن كل واحد منهم لم يشعر بمصلحته الخاصة في هذا التأثير المشترك لبقي هذا التأثير عديم الاثر . وخير دليل على ذلك أن بعضهم يتخلفون عن القيام بواجباتهم الاجتماعية والآخرون لا يقومون بها الا اذا اعترفوا بقيمتها أو اذا أكرهوا على ذلك. وما مصدر هذا الاكراه ؟... انه يرجع الى أمر بسيط وهو انه اذا تهرب بعضهم من عمل شاق فان كثيرين غيرهم يجبرون على القيام به بدلا منهم وهؤلاء يرتأون اذ ذاك أن من المستحسن سن قاعدة عامة تحفظ حرمتها . فمثلا جماعة من الاسرى يضطرون للقيام ببعض الاعمال الشاقة الاسبوعية فيحدث في البداية أن بعضهم يتقدمون لذلك باختيارهم . ومن ثم في الاسبوع التالي يبدون ملاحظة بأن الاعضاء الآخرين من الجماعة يجب عليهم الآن أن يخلفوهم في هذا العمل الشاق وهؤلاء الآخرون ينزلون عند هذه الرغبة ، لان كلا منهم حتى يتأكد بأنه لن يفرض عليه أكثر من رفاقه يرى أن من مصلحته تشجيع هذا المبدأ . وهكذا فان تأسيس « دور في الاعمال الشاقة » لربما صدر عن ارادة المجتمع . وفي الواقع فهذا التأسيس يعلل جيدا بأن كل فرد في الجماعة يشعر بمصالحه الخاصة .

ويقولون أيضا : ماذا ! هل تكفي مصلحة كل فرد لتفسير كل العلاقات الاجتماعية التي تتوثق عراها في المعتقل ؟ ... كلا بلا ريب ولكن حينما نفحص العلاقات التي هي وليدة الصدفة البحتة نلاحظ أنها تتخذ أقل من غيرها مظهرا ميكانيكيا . تلك هي حال الصداقة مثلا . لاشك أنها في معظمها عاطفة عامة . ونادرون هم الاسرى الذين يستطيعون أن يقبعوا في عزلتهم التامة، ولا يشعرون بحاجة الى صاحب يفضون اليه بأسرارهم أو الى صديق يناجونه .

هذه الضرورة تعكس ببساطة الميل الطبيعي لكل شخص الى التعبير عن أفكاره وجعلها موضوعية عن طريق نقلها الى شعور آخر . وان هذا الميل ليفرض على ذلك الشخص الموجود في المحنة بصورة خاصة . اذ أن الالم الذي يتاح لنا أن نتحدث عنه تخف وطأته كما لو لم نكن الوحيدين في تحمله . أما اختيار الصداقة فلا يمكن رده الى قاعدة عامة بل يصعب ارجاعه الى تركيب ميكانيكي . والا لارتكز مثلا الى العيش معا في كنف جماعة أو جماعات متعددة . ولكن اذا كان التقارب المفاجيء من هذا النوع يخلق في الواقع صداقة المناسبات ، فاننا نلاحظ دوما أن هذه الصداقة سرعان ما تتبدد وتخلي مكانها لصداقة أخرى هي وليدة الاختيار . فهذه الاخيرة تفترض وجود شيء من الاعجاب المشترك أو على الاقل بعضا من التقدير ومن الثقة أيضا . ويمثل هذه العواطف يعزو كائن ما لكائن آخر قيمة من القيم ، وبتعبير أصح بفضل هذه العواطف يستطيع المرء أن يمنح حريته الخاصة حدا موضوعيا وذلك بتوجيهها نحو فكر يختلف عن فكره . ثم ان ميلنا الى التفتيش عن الصداقة دليل على أننا لانستطيع أن نغلق في انفسنا . ولهذا فنحن نفتش عن أمر خارجي يصبح موضوعا للقيم الانسانية . وبهذا وتبعا لحاجتنا العامة التي تحدو بنا الى أن نكون لانفسنا دائما علاقات اجتماعية ، فاننا نروي حاجتنا الى أن نحدد ذواتنا بتوطيد أركان حريتنا ، أي بتحقيق مثلنا الاعلى لقيمة مطلقة في قيم خاصة .

وهكذا يبدو أن العلاقات الاجتماعية في المعتقلات تنشأ من حدود ( détermination ) عامة . وبالتالي فانها تتشابه في جميع الامكنة . وهذه الحدود اما أن تكون ظروفا مادية مشتركة بين اجتماعات الاسرى كلها ، وأما أن تكون ميولا طبيعية للانسان . ومن هنا يأتي مظهر التركيب الميكانيكي الذي يعزونه خطأ لكل أمر عام . على أن هذه النتيجة لا تكون كافية اذا لم تكن قبل ذلك موضوعا لحكم قيمة حر . وبالتالي فهي لا تكون سوى فرصة . انها فرصة ضرورية ولا شك ، وهي شرط لازم لان الفعالية الفكرية لا تتم بالفراغ كما سبق ورأينا ، ولكنها تتطلب دوما أمكانا لتحديد ذاتها . ويدلنا هذا بكل بساطة على أننا لانستطيع أن نفكر بأنفسنا في المطلق . أما اذا ضم الفرد دوما الى مجتمع ما فذلك لان من طبيعته ذاتها أن ينخرط في نظام من الحدود ( détermination )

# الفصل السادس

## فعاليات جديدة

وما يميز الحياة في المعتقلات أيضا أن كل فرد ــ بعد مضي مدة من الزمان ــ أخذ يفتش عن مشاغل لنفسه أو أخذ يخلقها في نفسه . والذي يبدو لاول وهلة اننا لا نجد هنا حادثا جديدا يمكن أن نعده شكلا من اشكال الحياة المتعلقة بالاسر بوجه خاص . والحق يقال ما دمنا بصدد أعمال فرضتها سلطات المعتقل ، أو فعاليات ضرورية للحياة ، كوظائف الطهاة والخياطين أو الاعمال المضنية المتعلقة بالتموين والتدفئة فاننا لا نستطيع أن نستخرج من كل هذا أي حادث نفسي هام . ونحن نعني بصورة خاصة بالاعمال التي تنشأ عن الرغبة في عمل شيء ما والتي لا تصدر عن سبب خارجي ظاهر أو معين ، تلك الاعمال التي ترمي الى هدف واحد هو ملء ساعات الفراغ . وبقدر ما تكون هذه الاعمال مجرد فعاليات بسيطة للعب فانها ترتبط مع ذلك بميل عام لا يتعلق بالاسر وحده . ونستطيع أن نلاحظ أنى توجهنا ، كما نلاحظ هنا أيضا أن الانسان يهرب من البطالة ويحب أن يشغل وظائفه الجسمية والعقلية وذلك بصرف طاقة لا يرجو منها أجرا على الاطلاق .

وما هو جدير بالذكر أن معظم الاسرى لا يقنعون طويلا بهذه الفعاليات المجردة من المنافع . وهم بقدر ما يرون انفسهم مضطرين للبقاء في حالتهم فانهم يفتشون عن أعمال يمكنهم أن يفرضوا لها هدفا معينا . وهكذا فان لعبتي البريدج والشطرنج يأفل نجمهما بعد أن نالتا شهرة عظيمة سواء بنتيجة تعب وملل أو بنتيجة محاكمة يجريها المرء على النحو التالي : « الاسر قد يطول ، ومن دواعي اليأس أن نفكر أن عدة سنوات من حياتنا قد تضيع هباء ، واذن لم لانكرسها لشيء آخر غير اللعب ؟ ... » .

والمرء يمقت بطبيعته الوقت الضائع وهو يعد أمراً ضائعا كل شيء لا يتضمن هدفا خارجيا عن ذاته . غير أن مبدأ اللعب في حد ذاته يقوم على التجرد من الغائية ، وحقا فاننا لكي نبرر فائدة الفعالية التي لا نفع فيها ، غير مضطرين الى ان نصعد بعيدا في سلسلة الغايات ، بل يكفي بصورة عامة أن نقوم بالعمل بغية شيء من الاشياء ولا نتساءل دوما ماذا يفيد هذا الشيء ، اذ يؤدي بنا الامر اذ ذاك للصعود الى الهدف المطلق . والانسان في حياته العادية لا يبذل غالبا هذا الجهد . ومن الواضح في حالة الاسر بصورة خاصة أن الانسان يحب أن يرسم لنفسه هدفا ما ، مهما كان نسبيا ، والا لشعر انه يصرف وقته سدى بلا طائل .

واذا انتقلنا الى الحياة العادية شاهدنا الامر يبدو كذلك أيضا رغم الاختلاف في الكيفية . ترى الى أي شيء في الواقع يرتكز التمييز الذي يجمع الناس على قبوله بين الاعمال المعروفة بأنها جدية ، وبين الفعاليات غير النافعة ؟ ... تبدأ نقطة الانطلاق عموما بمفهوم المهنة .

وبعبارة أخرى يعد عملا نافعا كل ما نستخدمه مباشرة أو بطريق غير مباشر لنكسب المال ، أو لنحصل على مستوى أفضل للمعيشة . أو لنمنح انفسنا مستوى اجتماعيا أسمى . وفي أغلب الاحيان نحن لا نتساءل لاي شيء يستخدم هذا المال بدوره وعلى أي شيء تستند قيمة هذا التحسين أو هذا السمو . المهم هو وجود غاية ، وان كانت نسبية ، فاننا نتوقف ازاءها توقفنا ازاء المطلق ، وأما هؤلاء الذين يسيرون في حياتهم وهم يرددون « المال لا يجلب السعادة » هم مستعدون تمام الاستعداد لان يقبلوا بأن العمل غير ضائع اذا أتى بالثروة . بل ان الانسان يصبح طائشا خفيف العقل غير رصين اذا هو أمضى كل حياته في أحلام اليقظة أو في ركوب رأسه ، وان وجد في ذلك لذة له ، والواقع اننا في الحالة الاولى نتبين الى أي شيء يرمي العمل . وأما في الحالة الثانية فاننا لا نجد غاية محدودة موضوعية .

على أن العمل في الاسر لا يمكن ان يستخدم الا نادرا للحصول على المال او المجد أو تأمين حالة مادية مرموقة . ( أقل ما يكون ذلك في الحاضر أو في المستقبل المباشر ) . فمعظم الاسرى يعلمون حق العلم أن عليهم أن يعرضوا موقتا عن السعي وراء احدى الغايات التي كانوا يهدفون اليها فيما مضى بصورة شعورية . وبهذا المعنى يحمل الاسر بوجه خاص شروطا جديدة لمشكلة الفعالية. ومن أولى نتائج هذا التبدل في الشروط اننا نشعر بوضوح أعظم بهذه المشكلة . فالعلاقة بين الفعالية والغاية المقصودة كانت حتى الآن نوعا من الآلية . والانسان

اذ يقوم بالعمل الشاق المتعلق بمهنته لا يتساءل في كل لحظة لاي غاية يعمل عمله . بل ان بعضهم وقد دفعتهم الحوادث الخارجية لم يتعرضوا قط لهذه المشكلة فقد اتخذوا عملا اذ يجب على المرء أن يكون له عمل ما ، وقد اختاروا ذلك العمل لان بعض النصائح وبعض الظروف قد وجهتهم في هذا الاتجاه أو أنهم اذا قاموا باختيار حر ، فقد عقدوا النية مرة واحدة واكتفوا فيما بعد بسلوك الطريق التي آلوا على أنفسهم أن يسلكوها . لقد فقدوا اتجاههم لدى وقوعهم في الاسر . وحينذاك حلت فعالية اللعب محل الآلية التي تحطمت . انها وسيلة للفرار من العطالة . ولكننا لانجد فيها حلا لمشكلة غاية العمل التي يجب علينا أن نعتزم على مواجهتها يوما ما . ولهذا السبب اذا أفضى الامر بفكرة الوقت الضائع الى أن تفرض نفسها على أذهان الاسرى فانهم ينتهون حينئذ الى السعي وراء عمل يمكن أن يكون له غاية ما . ولكن ليس المقصود في الاسر ايجاد نفس الرابطة الموجودة فيما مضى بين الفعالية وغايتها . فلا نجد هنا آلية تعرض ارتباطا جاهزا وهم نادرون أولئك الذين لدى خروجهم من رقاد هذه الآلية ، لم يفكروا بجميع المشكلات التي تركوها فيما مضى قابعة في الظلام . وكل امرىءيستطيع أن يقول « اني أريد أن أعمل كما كنت اعمل سابقا ، أي لاجل شيء ما » ولكن ماذا ينبغي أن يكون هدف عملي ؟ ... لقد كانت غايتي فيما مضى ممارسة مهنتي ، أعني بذلك كل ما يمكنها أن تقدمه من لذات مادية لي ولذوي . أما الآن فاني لم أعد أستطيع أن أفتش عن نفس الاشياء . غير أني اذا أردت أن أجد لنفسي غاية مشابهة ، فلا بد لي من أن أمضي صاعدا في هذه السلسلة الى ما كان يبرر لي فيما مضى السعي وراء المال والمجد أي الى غاية من هذه الغايات وهكذا فان كثيرا من الناس يتساءلون عن قضية المطلق لان آلياتهم قد تحطمت .

ولكن هذه التأملات تأملات سامية ولا يبقى الناس في أجوائها كبير وقت . والمرء لايستطيع أن يفكر دائما بآخرته . اذ انه يفضل منذ أن يهبط ثانية الى الناحية العملية أن يبدل عملا آليا بغيره . ولئن فكر الانسان بالمطلق حينا الا انه يعيش في النسبي . وحينما يختل توازن الآلية ، أي تتحطم الدارة المغلقة من الوسائل والغايات . فسرعان ما تعمل هذه الآلية على تكوين دارة أخرى مغلقة تشبه الاولى تماما ، واقصد بذلك كافية ، تكفي نفسها بنفسها لان الغاية النسبية اتي تنطوي غليها غير مرتبطة بصورة شعورية بغاية أسمى ( وبصدد المشكلة التي تلقيها عليه الشروط الجديدة لفعالية تغاير اللعب الخالص ) . تكشف لنا استجابة الاسير عن ميلين عامين : الاول هو السعي وراء هدف ما .

والآخر هو العجز عن الصعود دوما الى قيمة مطلقة أو هو السهولة التي نقنع معهـا ـ بالرغم من بعض آراء نظرية ـ بغايـة نسبية نتخذها بمثابة غاية في حـد ذاتهـا .

ان تعداد أنواع الاعمال التي تشيع أكثر من غيرها في معتقل الاسرى يدلنا تماما على أن السعي العملي يتخذ شكلا مزدوجا ، فالبعض مثلا يتلذذون في صنع الاعمال الفنية : فهم يرسمون بالقلم ويصورون لوحات زيتية ويقومون بأعمال النحت وينقشون رسوما في صفائح معدنيـة . وينتج سرورهم عن أن تلك الاعمال ليست مجرد لعب ، اذ أن الفعالية تنتج عملا ذا غاية ، وآخرون يطالعون ويدرسون ، ومقصدهم من ذلك تثقيف أذهانهم وتنمية معلوماتهم ، وهنا يبدو اهتمام عام ، وهو وضعنا الغاية خارج الاسر نفسه والعمل من أجل الحياة العادية المقبلة ، اذ أن السرور يزداد اذا كان العمل يحمل ثماره لما وراء المعتقل . والواقع أن الوقت في هـذه الحالة لا يعتبر ضائعا في داخل الاسر ، والاسر نفسه لا يعتبر ضائعا بالنسبة الى الحياة الحرة . وهكذا تتكون لدينـا غاية أقل نسبية . واذا سما الانسان بصورة نادرة الى اتخاذ غاية بحد ذاتهـا سواء كان ذلك عن كسل أو عطالة فانه على الاقل يشعر بلذة أعظم كلما ازداد اقترابه من هذه الغاية . واذا كشف لنا هذا الفصل ميزة عامة للطبيعة البشرية فهو لا يراها في التفتيش عن هذه الغايـة أو تلك اذ أن هذه الغايات لا تقل في اختلافها عن اختلاف الافراد . وانما يبدو لنا بكل بساطة بفكرة أن لا مناص لكل فعالية من هدف ما مهما كان شأنـه حتى تكون ذات قيمة . ومن جهة أخرى باللذة التي تتولد من ارتباط الواسطة بالغاية وما هو انساني خالص هنا فهـو لا يعدو أن يكون ميلا صوريا محضا شأن كل ميل يهدف الى التفتيش عن قيم كنا لاحظناها من قبل . غير أننا اذا نظرنا في هذا وجدنا أن مفهوم الغاية ليس سوى مفهوم قيمة من القيم فنحن نهدف الى غاية ما بقدر ما تبدو لنا جديرة بالتعلق بها ، وليس هناك من غاية الا بالقيمة التي نخلعها عليها . فاذا طلبنـا المال مثلا أو الجاه ، فذلك لاننا نعتقد بقيمة هذا المال أو الجاه . ولنفس السبب اذا قلنا أن الانسان يسهل عليه أن يكتفي بغاية نسبية ، فمعنى ذلك أنه يقتصر راغبا على قيمة ما دون أن يبررها ، ولكن القيمة لا تبرر الا بغيرها ، وبالتالي فلا سبب لوجودها الا بالنسبة الى قيمة مطلقة .

واذا نحن عمدنا الى تنقيص أشكال القيمة شيئا فشيئا فاننا ننتهي الى ثلاثة أشكال لها كلاسيكية : الحق ، الجمال والخير ، ولكن بما أن موضوعنا هنا الغاية التي نسبغها على فعاليـة ما فيمكننا القول أن الجمال والحـق نسعى

وراءهما لاننا نحكم انهما خيران ، وبالعكس ومن الناحية العملية لا يسعنا أن نزعم أننا نسعى وراء الخير لانه حق أو جميل . وهكذا فان القيمة السامية التي تتعلق بها كل الغايات هي الخير في ذاته .

واذن فكيف السبيل الى تعليل الظاهرة التي بموجبها يقنع الانسان بسهولة بالغايات النسبية ؟ .. هل يستنتج من ذلك أنه يمتلك فكرة الخير بذاته ؟ ... في الحقيقة اذا قصدنا من ذلك مفهوما معينا فمن الثابت أن من يصنع تمثالا صغيرا شأن من يعمل لكسب المال ، لا يملك بالضرورة تمثلا خاصا لهذا الخير . ومع هذا فمن الواجب أن نفترض أنه يمتلك فكرة عامة عن الخير الاسمي . والا فلا يمكننا أن نعلل حاجته الى الغاية حتى وان كانت نسبية . بل يجب عليه أن يعلم أن هذه الغاية تستدعي غاية أعلى منها وهكذا ففي كل مرة تجد الآلية نفسها محطمة فان الانسان يرى نفسه مضطرا الى أن يسمو لغاية أقل نسبية من سابقتها التي كانت شرطا متضمنا فيها . واذن فان الانسان يمتلك سلما للقيم ، وبالتالي لقيمة سامية ، وان لم يبذل الجهد ( الذي قد يكون فوق طاقة البشر ) للمضي باستمرار من القمة الى القاعدة . والواقع اننا لكي نقوم بهذا الاستنتاج لا بد من أن يكون مفهوم الخير بذاته شيئا يغاير الاطار الفارغ . وبشكل أدق فان المطلق لا يمكن فهمه بالنسبة لاذهاننا في حد ذاته ، لان كل فكرة تحدد موضوعها ، والتفكير باللامتعين( indéterminé ) هو احاطة بالفراغ . لدينا فكرة الخير في ذاته ، غير أننا لانستطيع أن نتناول هذه الفكرة الا اذا أضفنا اليها محتوى ما . والواقع ان ما نشعر به وحده مادمنا خارج الحدود فهو يدل على أن من طبيعتنا أن نميز بين الخير والشر . أما القواعد الخاصة التي تساعدنا على استنباط الاحكام فهي قابلة للتغير ، اذ أنها تنطوي على اضافة المحتوى الى هذا الاطار . ان فكرة الخير في ذاته اذا حللناها فهي لا تتضمن ان هذا الشيء خير . ولربما لم يكن الوجدان الاخلاقي سوى الشعور بأن طبيعتنا مضطرة الى التمييز بين الخير والشر ، أعني الشعور بحريتنا في عينيتها .

وهكذا نستطيع أن نحل تناقض مشكلة الخير المستمرة . الواقع أن الوجدان الاخلاقي يصح أن يكون من جهة ، أمرا عاما اذ أن كل انسان يضع لنفسه مشكلة القيمة ويمتحن اعماله بالنسبة الى فكرة صورية للخير ، ومن جهة أخرى قد يكون الوجدان الاخلاقي نسبيا في الاحكام التي يحملنا على أن نطلقها ، اذ في استطاعة كل انسان أو كل جماعة أن يحدد الخير الخاص ، أو ما ليس خيرا على هذه الطريقة أو تلك .

وهكـــذا فان التفتيش عن فعاليـــة مرتبطة بغاية نسبية نتصورها مبررة لنفسها مصدره آخر الامر تلك الحاجة الملحة التي أشرنا اليها والتي بموجبها نحتاج الى تحديد أنفسنا كما لو أن الفكرة التي نحملها عن المطلق تدفعنا دوما الى أن نبقى راسفين في النسبية .

غير أن اختيار الاعمال نفسها في معتقل الاسرى يظهر لنا شيئا يختلف عن الحاجة الى تحديد الذات ، والواقع وان كان هذا الميل يرتبط من تلقاء نفسه بالحركة التي توجهنا نحو الآلية فنحن لانرى أيضا كيف أنها توجه بذلك مواطن تفضيلنا ، وبين جميع الاهداف التي يمكن لكل امرىء أن يتخذها لعمله ، ترى أي هدف يفرضه على نفسه ؟ ... اننا نلاحظ بحق أن الاسرى يفتشون دوما عن أعمال قريبة من تلك التي كانوا يقومون بها في حياتهم المدنية ، فرجل الفكر يكتب او يطالع والعامل يفضل أن يقوم بأعمال مختلفة .

على أن هذه الفعاليات لا داعي لوجودها هنا كما كانت سابقا ، أعني بشكل مهنة ، نقول ولا شك بأن الحادث يعلل بصورة كافية نتيجة الميل الذي سبق أن لاحظناه والذي بموجبه نفتش عن غاية تتجاوز مصلحتها عالم الاسر . وهكذا فان رجل الفكر يهيء امتحانا قادما وبصورة غامضة فانه يعمل من أجل ذلك اليوم الذي سيستأنف فيه دروسه . ومع هذا فالامور لا تجري دوما على هذا النمط ، فمثلا قد يغتنم الفقيه الحقوقي الفرصة غالبا في الاسر فيعني بالعلوم ، واذا بقي داخل الدائرة الفكرية فليس لداع موضوعي مرتبط مثلا بمهنتـــه ، وانما بداع ذاتي . وهنا لا نجد سوى عجز الانسان عن أن يتجدد تماما ، فالآلية تحطمت بانتفاء الغاية التي كانت تنطوي عليها ، ومع ذلك فانهـــا تحطمت نظرا لبعض العطالة ، والآلية التي تستحدث مكانها لا تبعد عنها ، وان لم تكن دوما تماثلها تماما . والفقيه الذي ينصرف الى الرياضيات يخضع من جهة لرغبة في التغير ، ولكنه يصطدم من جهة أخرى بعدم تمكنه من تغيير ذاته تماما ، كما لو اخذ يشتغل بالخشب مثلا . ومع ذلك فمن الغريب ان تظهر تلك العطالـــة في حركة تقوم بالدقـــة على الخروج من عادة ما . لقـــد ميزنا فيما سبق شكلين للطبيعة البشرية : الواحد يرمي الى المحافظة على الواقع . والآخر يقوم على تحرر وتجاوز طليق بالنسبة للطبيعة الاولى . وفي المثال الحاضر يبدو أن للعطالة بعض التأثير الدقيق في كنف الحرية . وسبب ذلك أن هذا التمييز ( السابق ) كان في الواقع مفرقا ومصطنعا ، فلا وجود لطبيعتين في الانسان ، وانما توجد طبيعة واحدة نلاحظ فيها قطبين للجاذبية . ومن المعلوم أن كل كائن يريد أن يؤكد وحدته ، والحرية لا نستطيع أن نفهمها الا بالنسبة لحدودها . وحريتنا

ليست تخصنا الا اذا عملت على استمرارنا . أما اذا تطـور الانسان وتجاوز نفسه فلا يمكن أن يتسنى له الا بما يشبه الانزلاق . ان حرية الاختيار تحمل قرارات تفرض قيما جديدة وان كانت الاذواق والميول تقودها . وهذه الميول نفسها تعود الى العادات والغرائز . ومن هنا كانت التبديلات المفاجئة للشخصية نادرة ، بل يمكن تعليلها دوما بصدمة خارجية كالوحي مثلا . والكائن لا يحطم نفسه من تلقاء نفسه بل هو يستمر وينزلق ، والا فأنى له أن تأتيه فكرة وحدته في الزمان ؟ . . . ولهذا السبب فان المرء ، حينما تهدده الظروف بالتحطيم كما يعمل الاسر يسعى لان يجد من تلقاء نفسه بعض الاستمرار في تبدله . ومن هنا لا تتمكن المشاغل الجديدة أن تكون جديدة في جوهرها . وعلى هذا فحتى في الميدان النفسي الخالص يشاهد هـذا القانون العام :

« Natura non facit saltus »

* * *

# الفصل السابع

## الطابــع الموقت

لهذا السبب ، هذا الميل الطبيعي الى الاستمرار في التطور الداخلـي ، فان كل انقطاع في الحياة البشرية يبدو مأساة ويستدعي استجابات نفسية في سبيل ايجاد الوحدة ضمن الاختلاف ، وهي استجابات من شأنها تعقيد مجرى الفكر أو العواطف بصورة خاصة .

على أن الاسر يؤلف انقطاعا مزدوجا فبوصفـه انقطاعا بالنسبة للماضي يعرض لنا المظاهر المختلفة التي درست في الفصول السابقـة ، كما يعرفها في الاستئصال بوجه خاص . وبوصفـه انقطاعا بالنسبة للمستقبل فانـه يعرض مسائل شاقة في تصور الحياة المستقبلة ، وذلك لان الاسر موقت مبدئيا ، ولكنه ليس كذلك دوما في الواقع اذ أن عددا كبيرا من الاسرى أنهوا حياتهم في المعتقل. وأيا ما كان الامر فكل واحد هنا يتوقع احتمال التحرر في المستقبل . وموضوعنا الآن دراسة هـذا الاحتمال .

فالكائن البشري لايستطيـع أن يتصور الحاضر الحالي بقطـع النظر عن السابق واللاحق اذ أن كل فكرة للزمن تفترض وجود علاقة زمنية وبالتالي فهي تتلاشى في المباشر المجرد . وقد رأينا على الخصوص أن كل عمل ، ميكانيكيا كان أم اراديا انما هو صلة بين الوسائل والغايات ، وبقدر ما تكون هذه الغاية واعية فانهـا تتضمن تمثلا للمستقبل . ولكن الاسـير في كامل تصوره للمستقبل ، يضطر الى أن يميز بين استمرار أسره وبين العودة الى الحياة . ونتيجة للفارق الكبير بين هذين النوعين من الحياة تختلف الغايات بحسب وقوعها قبل التحرير

أو بعده . فالحاضر من حيث أنه موضوع التفكير أي من حيث أنه عمل واع ، يعتبر مزدوجا في حد ذاتـه ، اذ يمكـن أن يرد الى احدى هاتين المنطقتين من الاستعلامات . فمن جهة يمكن للتفكير أن يتجرد ك « كل » ينفرد على حدة ، جهة ثانيـة يمكن للتفكـير أن يرد الى الحياة العادية التي وجدت من قبـل وستستمر فيما بعد والتي تظل اذا ما انقطعت خلال هذه المحنة قابعة تحت هـذا الواقع الموقت ، وذلك بسبب الروابط التي تربط بصورة متبادلـة بين الغد والمصير متجاوزة حدود الحاضر ، وهو مستقل عن هذه الروابط علـى وجه التقريب . وهكذا فللحالة الحاضرة مظهران ، بل طابقان ان صح القول . فهي تؤخذ بمثابة الاسر من حيث أنها وحدة من المعطيات الصرفة ولكن باعتبارها موضوع تفكير ، فانها تعد علاقة بين حاضر ومستقبل وكل منهما يمـد بهـذه الوسيلة يده للآخر ، وراء هذه الواقعة . وهكـذا فان الحياة العادية ، الحياة الحرة تبدو كأنها نهر يجري تحت جسر ويتستر بـه عن الانظار ، ولكن هـذا الجسر يتمشى مع النهر في مرحلة من مراحل مجراه . ومع ذلك فهو لا يختلط بـه . فالملاحظ الذي يرى الماء يدخل تحت حنايا الجسر ثم يخرج من الجهـة الثانية ، لايستطيع أن يعيد بناء وحدة النهر المنطقية الا اذا أقر بأنه يستمر في الجريان تحت الجسر ولو كان غير مرئي . وهذه العلاقات التي يقيمها بين النهر الذي يصل تحت الحنايا ، وبين النهر الذي يخرج منها ، لا تغير في شيء علاقات المكان التي يستطيع أن يقيمها من جهـة أخرى بين نقاط مختلفة من الجسر ، فمثلا اذا أراد أن يقيس المسافة بين الحاجزين . وهكذا بالنسبة الى الشخص الموجود على الجسر يوجد نوعان من العلاقات القياسيـة الواحدة بالنسبة الى النهر والاخرى بالنسبة الى الجسر . وبالرغم من أن النهر يمر تحت الجسر ، فليس هناك صلة بين هذه العلاقات . وهكـذا فان علاقات الزمن المطلوبة من قبل غائية العمل مختلفة تمام الاختلاف . بحسب ما تتعلق بمجرد الاسر ، أو ما ترتبط بالحياة الحرة ، تلك الحياة التي تجد سبب هـذه العلاقات نفسها استمرارا كائنا تحتها بين الماضي والحاضر ، كما لو أنها لم تنقطع في الحقيقـة عن أن توجد خلال أسرها فمثلا يستطيع الاسير أن يهتم بنحت طائرة صغيرة اما لتجميل المكان الذي هو فيه أعني زاوية في كوخ من المعتقل ، واما ليعطيهـا لاولاده عندما يعود الى بيته . ففي الحالـة الاولى : يمكن تفسير عمله كله في الحياة الحاضرة . واما في الحالة الثانية فهو يتضمن سبقا قبل الاوان للعودة الى الحرية . وبهذا فهو يربط المستقبل بالماضي مارا تحت الحاضر ان صح هذا القول . ذلك أن فكرة الاولاد والاسرة ، انما هي ذكرى للماضي ، وتخيل

رؤيتهم يتضمن استمرارا بين هذا الماضي والمستقبل وهو استمرار ينظر اليه بغض النظر عن الاسر .

وهكذا يبدو أن الانقطاعين قد ألفيا مثاليا رغم أن هذا لا يتم بدون قصاص . اذ أن الوحدة تبقى اذ ذاك مهددة بازدواج جديد ، ازدواج الاسر والحياة الحرة التي أعدنا بناء مجراها . وهكذا كان في الجملة ، الازدواج بين الجسر والنهر الذي يمر تحته ، منذ ذلك الحين الذي حددناه فيه في الفكر الوحدة بين الماء الذي يدخل والماء الذي يخرج ، وذلك بافتراض وجود الماء الذي يمر تحته .

غير أن العقل كان في وسعه أن يقنع بسهولة بهذه الطريقة المزدوجة من الاستعلامات لو أن نقطة الانطلاق كانت واضحة بين الافقين ، ولو أن حدود الجسر كانت منظورة . ولكن الامر ليس كذلك اذ لو نظرنا الى المستقبل لما علمنا أين ينتهي الاسر وأين تستأنف الحياة العادية . ان موعد التحرير مجهول ولا يمكننا أن نتنبأ به سلفا ، ولو كنا نعلمه لكان بامكاننا أن نفكر هكذا : « كل غاية تنحصر في فترة معينة يجب أن تتركز حول حياة المعتقل ، وكل غاية يكون تحقيقها خارج المعتقل تقع في الحياة العادية المرتجعة » وبالنسبة الى الاسير ليست هذه الفترة سوى ( س ) وهكذا فان تفكيره يبقى مأخوذا بين هذين النوعين من الاستعلامات ( référence ) ونستطيع أن نقول : كلما تأمل الاسير حول المستقبل ، فانه يجلس بين مقعدين . في حالة غير ملائمة : ولهذا السبب لا يندر أن نسمع هذه العبارة المؤثرة : « اذا قيل لي لا بد لك من البقاء عشر سنوات هنا ، فاني أعرف ما أعول عليه وذلك خير من هذه الحيرة » . وبتعبير آخر فان عدم تحديد هذه المدة يسبب من الآلام ما هو أكثر من مدة الاسر . واذن فكل عمل يريد أن يقوم به الاسير ، نتيجة تأمل ، أي مع الشعور بـ « لماذا » يذكره بالطابع المؤقت لسجنه ، ويلقيه في حيرة قاسية ، اذ أن ضرورات الحاضر كانت تأمره بالعمل ، ومن جهة أخرى ان عدم استطاعته من اقامة علاقة شبه حقيقية بين الحاضر والمستقبل يمنعه من أن يتركز في هذه الحالة المؤقتة ومن أن يؤسس فيها عملا ما . وعظمة هذه الحيرة بالذات تدل على انه من الضرورة بمكان أن يتمثل الانسان المستقبل ثابتا موحدا .

وقد يردون على هذا ان الانسان حتى في الحياة العادية لا يتأكد من المستقبل الذي يجثم « تحت ركبتي الالهة » واذن فالحيرة التي يثيرها المستقبل لا تكون خاصة بالاسر . ولكن تجربة الاسير بوجه خاص تبقى ماثلة لتبين استحالة استباق الحوادث ، وبالاحرى تبين ضرورة التنبؤ بصيغة الشرط

دوما . « اذا كنت حرا في تلك السنــة ، أو اذا لم أكن حرا اذ ذاك » وهــذا ما يبــدو بصورة قلق جديد . وذلك أن الانسان في الظروف العاديــة لا يتعب نفسه بتصور كل أمر ممكن ، بـل يكتفي في أغلب الاحيان بمـا هو قريب من الحقيقة فيقول : اني أشتغل اليوم لاصبح غنيا في الغد » ولكنه لا يعتقد أنــه مضطر لان يضيف « هــذا ، اذا كنت لا أزال حيا » أو « اذا لــم تحدث ثورة فتهدر قيمة النقد » . ان هذا الميل طبيعي بل حيوي ان صح التعبير ، اذ لولا هذه الثقة بثبات المستقبل لشل كل عمل لنا . أما الاسير فلا يستطيع أن يطلق أحكاما قطعية بصدد مستقبله . وذلك لان هذا المستقبل قابع في طابقين وبالتالي فهو غامض في جوهره ، لا من حيث الظاهر .

ينتج من ذلك أن الاسير مضطر دوما الى أن يعلق أحكامه ، وكل أفكاره وأحكامه تحمل طابع الانتظار . وعلى هذا فعندما يحمله أحد الميول على القيام بعمل ما ، فانه أما أن لايتمــه اذ لايجد ما يبرر لزومه مباشرة ، وأما أن يقوم بهذا العمل من غير أن يشبع ميله ، اذ أن هذا الاشباع لا يمكن تبريره الا بالنسبة الى الحياة الحرة أو بالنسبة الى حياة الاسير ، بينما هو لايستطيع أن يعلم أي نقطة في المستقبل ستكون حاسمة بين أسره وبين الحياة الحرة ، وفي كلا الحالين يبقى الميل في دور التهيج ( éréthisme ) وهــذا هو طابــع الانتظار . ولكننا لا نستطيع البقاء بغير ألم في هذه الحالة وأطباء الامراض العقلية انفسهم يعلمون جيدا أن ذلك منشأ كثير من الامراض العصبية ، والاسير اذا لم يشأ أن يذيب نفسه بهذه العاطفة الخطرة ، يضطر الى أن يفتش على ما يشبه « طريقة للحياة» ( modus rivendi ) لا تستطيع أن ترويه تماما ، لانه يلجأ الى ادخال الخيال الصرف في العالم الموضوعي ، ولكنه سيستفيد من هذا الظرف بأن يحرر الميل ويدفعه من دور التهيج . والواقع بما أنه لا يستطيع أن يعيش بلا تفكير وعمل، ولا أن يعتقد أن عمله يخفف من حدة ميله ، وبما أنه مضطر الى أن يصدر حكما ما ، فلا بد له من أن يجد حلا للانتظار . وهو لا يستطيع أن يحقق هذا الا اذا افترض أن الانقطاع قد تم وتحدد مكانه في المستقبل مفترضا أيضا أنه يعلم الفترة ( س ) المجهولة حتى يتسنى له تمييز نقطة الانطلاق الواقعة بين هذين النوعين من النهايات على الاقل بصورة مثالية . وبتعبير آخر انه لا يستطيـع أن يعيش الا بالامل . فمثلا هو يقول لنفسه : « اني أصنع هذا الشيء الذي يفيدني اذا تحررت بعد مضي عام » انه يعمل ،ولكي يشعر بلذة هذا العمل فانه يأمل بأن يجد حريته فعلا بعد عام . فالامل اذاً هو تجاوز الانتظار وذلك بأن يتمتع المرء سلفا بلذة انتهاء الانتظار .

فالانتظار والامل اذن مرتبطان ارتباطا لا ينفصم بتصور طابع الاسر الموقت ولو بصورة غامضة . وبالتالي فان أعمال الاسير وأفكاره مهما قل شأنها فهي تنطوي على ذلك الطابع . ان الانتظار كما سبق ورأينا ينجم قبل كل شيء عن تعليق الحكم ، ومن ثم فهو ينجم عن العاطفة المرتبطة به . وذلك نتيجة لتأثير هذا الانقطاع على الميل . ذلك أن الفكر في الواقع لا يستطيع أن يجد أية راحة في هذه الحالة الوهمية . والمتعة العقلية لا يمكن أن تولد الا من حكم قد تحقق حتى ولو كان هذا التحقيق وليد الصدفة والاتفاق كما يحدث في الحياة العادية.

الواقع أن الصلة بين الوسيلة والغاية لا يمكن أن تصبح آلية الا اذا كانت محددة في البداية بصورة عقلية نتيجة هـذا التحقيق الذي يقضي على مظهرها الشرطي بيد أن هـذه الآليـة نفسها ضرورية لراحة الفكر . ونحن لا نستطيع تحت رقابة الشعور أن نسيطر على جميـع الاحكام التي تنطوي عليها أعمالنا مهما قل شأنها . ومن نتائج الآلية بوجه خاص أن تسقط عن الشعور العلاقة الغائية لاعمالنا ، وذلك بأن تقيم نوعا من المباشرة بين الغاية والوسيلة . وبهذا المعنى تمثل العادة – وهي حادثـة معروفة جدا – اقتصادا مفيدا في القوى . وهكذا فاذا كان الانتظار عاطفة مثيرة ومنهكة ، واذا كان الاسير يتعب لاضطراره دوما أن يفكر بأعمالـه تاركا اياها في حيز الافتراض . واذا أضنته تلك الحياة التي لايستطيع أن يتمركز فيها، اذ لايمكنه أن يبني لنفسه فيها عن رضى شبكة من الآلية فذلك يدل جيدا على أن الجمود أمر نافع ، حتى بالنسبة الى الكائن الواعي. ولذا يبدو أن هذا القطب للجاذبية المقابل للحرية ،هذا الميل للاستمرار في الموجود انما هو شرط للحياة لا بد منه للانسان خصوصا وان شعوره وحريته محدودان ، اذ أن التوهم الخالص في الكائن الجسماني لا يستطيع أن يبقى دون أن يفضي الى اعياء صاحبه وهو لا يغتني الا بتركه جزءا من ذاته في التحديدات وبالتالي في الآليـة .

ان هذا التعب الناجم عن الانتظار الطويل يثير الرغبة في ايجاد حل لهذه الحالة المتقلقلة وللخروج منها . وينتج عن ذلك أن الانتظار تزداد وطأته نتيجة جميع الرغبات التي يضرمها الحرمان الناشيء عن الاسر فيصبح أمرا لايطاق .

ولكن لانعدام حل واقعي خاص فان الامل يؤلف الحل المثالي لهذه الحالة. فهو لا يتضمن فقط احتمال ايجاد حد لهذه الحالة بل يتضمن أيضا ادخال هذا الاحتمال في التفكير بحسبانه عنصرا للحكم . انه انبثاق لميل الكائن الى تحقيق ذاته بالحدود ولو بصورة مثالية ، وميل الكائن الى ترك مجال الاحتمال الخالص والفرضية ليتمركز في الواقع ولكن الواقع في المستقبل هو ما نتصوره مرتبطا

بالحاضر نتيجة تقيد دقيق ، ولهذا السبب فان الامل يدفع بما لا يمكن التنبؤ به للهبوط الى ميدان التحديد .

ومع ذلك فلكي يكون الامل فعالا ولنشعر به بشكل عاطفي يجب الا يبقى في حالة التأمل ( spéculation ) بل لا بد أن ترافقه العقيدة اذ أن العقيدة انما هي اتحاد ( adhésion ) الكائن بكليته مع فكرة من الافكار ولهذا السبب كان لا بد للاسير من أن يشعر بحاجة الى الاعتقاد بأن انتظاره سيكون له حد" بصورة فعلية والا فهو لا يستطيع العيش . ومع ذلك ان هذا الانتظار ينطوي على تفاؤل لا يمكن دوما تحقيقه . ان العقيدة تهدم نفسها اذا زاد تناقضها . واذا طال أمل المرء عبثا انتهى به الامر الى اليأس . ولهذا فالاسير يمر بفترات متناوبة من التفاؤل والتشاؤم دون أن يستطيع الاخلاد الى أحد هذين الميلين ، اذ أنه لا يستطيع أن يعيش في الثاني ولا أن ينام في الاول . ولما كان لكل من هاتين الحركتين منشأ مثالي فانها تكون بحكم الضرورة متهورة مبالغة اذ انها تسبق الواقع ، ومن جهة أخرى فهذه الحركة بحد ذاتها دافع انفعالي وهي بفضل السرعة المكتسبة تذهب الى أبعد من الباعث الفكري الذي يسببها .

وهكذا فان التشاؤم يولد التفاؤل فيحدث أن الاسير بعد أن تخدعه الآمال الكاذبة لا يعود يعتقد بشيء . وكثيرا ما نسمع الناس يرددون هذه الكلمات : « حتى عندما أصبح في القطار الذي سيقلني الى بيتي فاني لا أعتقد بعد بالتحرر » . وعلى عكس ذلك أن الامل يولد سرعة التصديق ولذا فان للانباء السارة مهما أغرقت في الخيال فانها تنتشر انتشارا هائلا يصعب تصديقه اذا ما بشرت الاسرى بنهاية محنتهم . وحتى عندما نظن أنها لا أساس لها فلا يمكننا أن نصمم على رفضها تماما اذ أنها تستخدم لدعم الامل الذي لا مندوحة عنه . فنحاول حينذاك أن نجد أنها قريبة للحقيقة ، ونهك قوانا في سبيل تبريرها . وهنا أيضا نستطيع أن نلاحظ أن منطق العواطف ليس بتعبير دقيق ان كان للمنطق ولكن على عكس ذلك يعبر عن اهتمام لا يقاوم لايجاد روابط منطقية في العواطف اذ أن كل عقيدة حتى ولو كانت خاطئة فانها تحاط باستدلالات لا تتجاهل أبدا مبدأ الهوية **principe d'identité** ولو كان الامر خلاف ذلك لما أقبلنا على جمع الانباء السارة التي تؤكد الامل ، ولما أقبلنا على تبرير هذه الانباء اذ أنها لاتضيف الى الامل شيئا .

ومع هذا فليس الامل سوى حل ظاهري . فهو لا يمنح تقرير الغايات الا أساسا غير ثابت الاركان . انه لحل خطر من جهة ثانية اذ أنه كما سبق أن رأينا يؤدي الى حركة مد وجزر مثبطة من التفاؤل والتشاؤم . فيبدو اذن

للاسير أن كل غايــة وهميــة ما دامت تدور حول المستقبل اذ انه غني بالشك والالتباس . ولكننــا ما دمنا لا نستطيــع أن نسجن أنفسنا في الحاضر فالحل الوحيد الاساسي والحقيقي يقوم بوضع علاقات : بين هــذا الحاضر وبين ما هو غير زماني وبتعبير آخر لتفادي التناقض الناشيء حتما عن التداخل بين الحياة الحرة وبين الاسر يؤدي بنــا الامر الأن ننزع أنفسنا من هــذا المستقبل الذي لا يمكن ادراكه وأن نتطلع الى الابدية ، وبهذا المعنى كان الاسر محنة خصبــة بالنسبة للنفوس المتدينة ، والكهنة في المعتقلات يعلمون كم من اهتداءات وعودة الى الايمان تمت لهم من ذلك .

وفي الواقع فان كل غاية بالنسبة الى الابدية لا تخضع الى تقلقل التنبؤات وكل حكم يمكن تحقيقه . ومع ذلك يقولون ان الحل يظل مثاليا صرفا . ولكن في ميدان الابدية يتلاشى التمييز بين الواقع والمثالي اذ أن الميل الى تحديد الذات لا يمكن تعليله الا بتحديد حريتنا تحديدا لا مناص منه ولا يرتكز الا الى التي يفرضها كوننا كائنات محدودة فتحقيق الفكرة ( sub specie aeternitatis ) في حدود الابدية ما هو الا تحقيقها في تحديد الذات . ان الممكن المحض يمكن أن يكون في حيز اللانهاية أيضا واقعا محضا وقد تكف « القيمة » أن تكون صورية دون أن تهبط في هذه القيمة الخاصة أو في تلك .

الا يرتكز هذا الحل نفسه الى فرضية ، في حين أنه يزعم على الخصوص تحرير فكرنا من طابع الافتراض في سيره ، وفي الواقع لايستطيع الكائن المتناهي أن يفكر باللامتناهي الا عن طريق الفرضية فهو اذا أدركه في واقعه فهو ينطلق من الظروف الحسية حين يتحد بهذا الموضوع .

ولكن لهذا الحل على الاقل فضل في تحريرنا من جميع الفرضيات الاخرى. فهنا خطوة لا بد من اجتيازها كما رأينا آنفا الا وهي اجتياز مرحلة الانتظار الى مرحلة الامل الا أننا اذا ما تجرأنا على اجتيازها فاننا لانضطر الى رجوع القهقري وبذلك فنحن نتخلص من التناوب المحض بين التفاؤل والتشاؤم . والحق يقال ان الامل اذ ينتزعنا من الزمن ليلقينا في الزمن من جديد لا يمكن ان يكون سوى مرحلة . ومهما يكن من أمر فانــه كان يرشدنا الى الطريق ويجعلنا نميل الى نظام أبدي من المراجع . وسواء أكانت فرضية الابدية وجدت لها تبريرا أم لم تجد فتلك مسألة أخرى . غير اننا من الناحية النفسية لا بد لنا أن نبدي خطة بسيطة : تلك الطمأنينة التي يتحمل الاسرى معها مصيرهم عندما يستعينون بالايمان تدلنا بالمثل المحسوس انه لا يمكن أن نجد حلا أفضل لقياس الاسر ذي الحدين ( le dilemme de la captivité ) .

# خاتمة

وهكذا فانه تبين لنا أن كل شرط من شروط الحياة المرتبطة بالاسر يكشف بعض عناصر خاصة لنفسية الاسير ، وبصورة عامة فهو يبرز لنا بعض مظاهر الحياة النفسية في الانسان . ان الحرمان من وسائل الراحة المادية يفضي في البداية الى الالم الحسي كما يؤدي الى وجهة نظر جديدة في اللذة . ففي هذه الظروف يبدو أن الالم مرتبط في جوهره بانقطاع آلية فطرية او مكتسبة أي بغريزة أو بعادة لم يعد تحقيقها ممكنا . أما اللذة فقد رأينا أنها تفترض وجود مقارنة وفكرة عما هو « أفضل » . أي وجود حكم قيمة تختلف درجة وضوحه. وبهذا أدى بنا الأمر الى تعليل الانفعال باصطدام طبيعتين مختلفتين أولاهما محدودة وتميل الى الآلية والاخرى على عكس ذلك حرة ، ويعبر عنها في التطلع الى القيم .

ان الافق المحدود وبنوع خاص المرض العقلي للاسلاك الشائكة دل على أن سير المخيلة وأثرها في الحياة الانفعالية يفترضان وجود علاقة بين هاتين الطبيعتين : الحرية بميلها الى تحقيق ذاتها بفضل الحدود والآلية بامتدادها من تلقاء ذاتها نحو الشعور ( اذ لا يوجد قط آلية مطلقة ) بفضل هامش من الضمان، أي بفضل منطقة عدم تعيين ، وهكذا أمكننا تعيين الشعور بالقلق الناجم عن حاجز خيالي أي عن خطر بسيط . ولدى تدقيقنا النتائج النفسية للحرمان من المجتمع النسائي رأينا أنه في المسائل الجنسية كما في الحب من العبث أن نريد تعليل الاكثر بالاقل وأن الشعور ذاته بالقيمة المرتبطة بالكائن الذي نحبه هذا الشعور لا يمكن رده الى آلية الغريزة البيولوجية أو الى آلية الشهوة ( الاونتوجينية ) وعلى عكس ذلك فان أحكامنا للقيمة لا تتم في الفراغ وهي اذا تجاوزت المعطيات الجنسية الصرفة فانها مع ذلك تقتضي وجودها من حيث

أنها مادتها أو موضوعها وعلى الخصوص أن عملية النزوع الى المثالية التي تولد لدى الاسير « قلق الفراق » ليست بناء خياليا بحتا ولكنها تتطلب اتفاقا مع الواقع وذلك دليل على أن طبيعتنا المثالية وطبيعتنا الواقعية لا يمكن الفصل بينهما الا عن طريق التجريد اذ لانستطيع أن نفكر بذاتنا الا وفقا لمبدأ الهوية .

وبسبب هذه الحاجة للهوية يؤدي حادث الاستئصال بالمرء الى أزمة في الشخصية بقدر ما كان يعتقد أنه مندمج مع ظروفه الاجتماعية ولكننا لا نجد هنا الا وهما من الاوهام وان مجرد حدوث أزمة أي اصطدام يدلنا بوضوح على أن الانا الحقيقي لا يقبع في العلاقات الخارجية التي تستطيع المناسبات أن تحطمها وانما يقيم في صميم الفعالية . ولكن بما أن هذه الفعالية شكلية بحتة وبما أنها قبل كل شيء القدرة على تصور القيم فهي بهذا لا يمكن ادراكها . واننا لنميل الى الخلط فيما بينها وبين القيم الخاصة والمحدودة التي لا يمكن رؤيتها وحدها والتي تصدر عنها . على أن هذا الخلط يغدو لا مفر منه نتيجة الوهم المزدوج بسيطرة اللاشعور وبوجود الكائن بآن واحد في أمكنة عديدة . وفي الواقع أن الشخصية العميقة تنهض على شعور الكائن بكونه مركزا لاحكام القيم اي بكونه حرية مندمجة في شبكة من الحدود . ولما كانت هذه الشخصية واعية فهي من ضرورات الوحدة ، أو بتعبير أصح من ضرورات الهوية الصورية .

وتدل دراسة الحياة في المجتمع على ميل طبيعي لانشاء علاقات جديدة مع الخارج وارتباط المرء دوما مع واقعه والتعبير عن ذاته واضعا ثقته بالآخرين أعني بذلك في النهاية الحاجة الى تحديد الذات . وهكذا فان الحياة الاجتماعية تعلل لا بالتأثير الميكانيكي للجماعة على الفرد ، ولكن على عكس ذلك وقبل كل شيء بحركة الأنا الذاهب من اللامحدود الى المحدود ومن فكرة القيمة الصرفة الى التعبير عن قيم خاصة .

وفي التفتيش عن فعاليات جديدة ندرك العلاقة بين الوسيلة والغاية التي يمكن ردها الى حالة مباشرة نتيجة آلية ( روتين ) الحياة العادية ، وهذا يبدو أن الآلية تقيم في هذا الاتحاد بين الوسيلة والغاية في حين أن الشعور ينشأ على عكس ذلك من الفصل بينهما اذ تفرض حينذاك مسألة قيمة الغايات التي تؤدي بنا للتطلع الى المطلق والى القيمة العليا . والواقع أن الانسان لا يستطيع العيش دون الهبوط من جديد الى عالم النسبة كما أن قلق الاسير نفسه ازاء مسألة العمل يدل على ضرورة الآلية الملحة لراحة الفكر فالانسان كائن حر ولكنه أيضا كائن محدود وبالتالي فانه لا يتمكن من البقاء الا بملاءمته أيضا لقانون العطالة وللمرة الثانية نجد فيه أيضا حاجة لتحديد ذاته . وهكذا فان ما بدا لنا سابقا

انه ازدواج الطبيعة انما هو في الواقع وحدة فعالية قابلة فقط لحركتين متضادتين ومتكاملتين . الواحدة نحو حفظ الكائن والاخرى نحو الحرية . وهذان الميلان المتضادان المؤديان الى العطالة والى الانطلاق هما بذاتهما شرط لكل شعور ولا يمكن تحقيق أحدهما دون الآخر ولهذا السبب لا يقوم التقدم النفسي نتيجة انقطاع بل وفقا لضرورة الوحدة أو بتعبير أدق وفقا لمبدأ الديمومة وهو تركيب التغير مع الهوية .

ان الاسر بطابعه الموقت يشعرنا ان الميل الى الاستقرار حول غايات معينة أمر جوهري لطبيعتنا . فعجز الاسير عن تصور غايات معينة بالنسبة الى أفكاره وأعماله يعود الى وجود نظامين يتمشيان معا ويتألفان من العلاقات الممكنة بين الحاضر والمستقبل ويعبر هذا العجز عن نفسه بشعور الانتظار . والاسير لا يستطيع أن يتخلص من هذا الشعور الا بالامل وهي فرضية جزئية تولد عقيدة مقلقلة . وعلى عكس ذلك يسمح له الايمان أن يتصور تطابقا تاما بين الحرية والواقع في الابدية .

فالعناصر الرئيسية لسيكولوجية الاسير تبدو اذن كما يلي : **ألم حسي** وفكرة عن نسبية اللذة **قلق ناشيء** عن الشعور بخطر مداهم ، ضيق من الفراق صادر عن النزوع الى اضفاء المثالية على الموضوع المحبوب **أزمة الشخصية ، الحاجة الى تحديد الذات** . **والحاجة الى الاستمرار** .التي تجعل ظروف الحياة غير العادية ارتواءها يتم بصعوبة . وشعور **بالانتظار** يرسم انطلاقا نحو **الامل والايمان** .

ان جميع هذه العناصر لا يمكن تعليلها الا اذا عرفنا الكائن البشري على انه ضرورة صورية للوحدة داخل حركة مزدوجة مستمرة تتجه صوب التحديد والآلية من جهة ، كما تتجه صوب الحرية والشعور بقيمة مطلقة من جهة ثانية .

# الجزء الثاني

## العقدة ( le Complexe )

ان وجهة النظر التي عالجنا فيها قضية الاسر في الجزء الاول والتي فرضتها علينا ضرورة التعرف على ما هو خاص بحالة الاسير كانت وجهة نظر مصطنعة وفي الحقيقة كما أن جميع الظروف الخاصة التي درست تباعا تتجمع في « كل » هو الاسر فان جميع العناصر النفسية التي عملت بدافع هذه الظروف انما تواجه في الواقع « كوحدة » يمكن أن نطلق عليها لعدم توفر لفظ أكثر دقة « الحالة الروحية للاسير » بل لنذهب الى اكثر من ذلك اذ أن ما نسميه الاسر انما هو بالفعل وحدة مركبة . وهذه الوحدة لا تضم الى المفهوم الا مجموع الظروف التي تنطوي عليها . ضع شخصا في ظروف مادية وضيعة وأحطه بالاسلاك الشائكة وأبعد عنه كل مجتمع نسائي ، وارسله الى الاسر بعيدا عن مناطقه الاجتماعية العادية وأجبره على أن يعيش حياة مشتركة مع أشخاص آخرين خاضعين لنفس المصير وأفسح له المجال وراء مشاغل يملأ بها فراغه وأخيرا أنبئه بأنه سيبقى هنا مدة من الزمن غير معينة ، فهذا الرجل سوف يعرف تماما حالة أسير الحرب . ولكن على عكس ذلك اذا كنت تزعم أنك تحصل على نفسية الاسير باضافتك الى الشعور الحسي ثم القلق والغم والانتظار .. . الخ الى آخره . وذلك لكي تشعر بما يعتلج في نفس الاسير ، فانك لن تصل الى شيء ما ، وعندما نضع أنفسنا في الواقع النفسي فان الوحدة تعطى أولا . واذا أردنا أن نرجعها الى اجتماع عناصر ، فمعنى ذلك أننا ننهج تبعا لذرية نفسية نفقد بموجبها أصالة موضوعنا وفي الاجمال يمكن تعليل الواقع المادي الخارجي بتجزئته في حين أن الواقع الحي وعلى الخصوص وحدة الشعور تعلل بذاتها كوحدة لا باختلاف أجزاء منعزلة يمكن ارجاعها اليها .

وهكذا اذن فان من الطبيعي أن نصل الى تعدد العناصر ما دمنا قد بدأنا بدراسة حالة مادية يتاح لنا فيها اللجوء الى منهج تحليلي : ففي هذه الحركة التي تحملنا من الخارج الى الداخل لم يكن في وسعنا الا أن ننقل الى الحياة النفسية التركيب الميكانيكي الذي نشاهده في نطاق هذه الحياة نفسها . وما عللنا في الواقع ماهية سيكلوجية الاسير لانها وحدة قبل كل شيء بل نحن وضعنا حدودها فقط . وما قد كنا ندعوه بالعناصر ونحن ننظر من الخارج

فانه لم يكن في الواقع سوى مجموعة من الحدود تساعدنا على أن نحيط « بكل » داخلـــي .

أما اذا اعتنقنا الآن الطريقة المقابلة واتخذنا نقطـة الانطلاق من الشعور وذهبنا من الداخل الى الخارج فلا نعود نستطيع التحدث عن العناصر ولا عن العقدة المؤلفة من العناصر . واذ ذاك يجب أن لا نرى في هذه التسمية سوى ألفاظ مساعدة منحتها العملية الاولى أو تذكر الخطوات الاولى . وما سنزمع على مشاهدته انمـا هو حالـة شعور لا يتجزأ ولا تمثـل عناصره المزعومـة الا المظاهر المختلفـة شأن وجوه الموشور المتعـددة . فالنتيجـة الاولى التي نستخلصها من دراستنا الاولي كان من شأنها أن تحدد هذه المظاهر . وهكذا نستطيع أن نسلم بهذا الواقع الوحيد والغريب ألا وهو سيكيولوجية الاسير ، تبعا للمعيار التالي : يجب أن تكون هذه السيكولوجية قادرة على أن تعرض جميع المظاهر التي عددناها باسم العناصر وعلى عكس ذلك عندما نتناول مظاهر مختلفـة عن ذلك فمعنى هذا أننا نواجه واقعا آخر وبهذا نخرج عن المسألـة التي نحن بصددها .

وفي الحقيقة أن ما نسميه هنا مظاهر عدة لشيء واحد انما هي وجهات نظر مختلفة نتخذها بازائه عندما نلاحظ هـذا الشيء في علاقاته الخاصة مع هذا الظرف أو ذاك من الظروف الخارجية . انها ردود الافعال المختلفة لنفس الشعور تجاه كل من المصاعب التي تعرضها له حالة ما فمثلا اذا حاول امرؤ أن يصف حالة الاسير النفسية باللامبالاة بحجة أنه لا يطلب منه أن يهتم بحالته مباشرة أو بماله فحالا نحن نستطيع أن نتبين ضعف هذه النظرة ونجيب أن تلك النظرة لا تمثل الواقع النفسي الذي نحن بصدده ، وذلك لان اللامبالاة لا يمكن أن تعبر عن نفسهـا بالالم ازاء الحرمان ولا بالغم عنـد الفراق ، ولا بأزمـة الشخصية من جراء الاستئصال كما لا يعبر عنها بالانتظار أمام مستقبل مبهم . ان دراستنا التركيبية ستوجهها باستمرار نتائج التحليل السابق . وهكذا اذ نحن نحاول ادراك المعطيات النفسية ووصفها في وحدتها نقارن مظاهرها مع كل من عناصر الاسر كما نفحص موشورا فننظر من جميع الوجوه بعد أن نكون قد وجدنا قانونه الوحيد . ولهذا السبب فاننا سنعالج وحدة أساسية كما لو كانت عقدة مؤلفة من أجزاء دون أن نعير مع ذلك هذه الطريقة قيمة حكم أونتولوجي ودون أن يغرب عن بالنا أن وحدة التركيب ليست هي المقصودة .

ان من الصعب دوما دراسة معطيات الشعور بدون تجزئتها ، فاذا أردنـا التكلم عنها لا بد أن نطلق عليها اسما ما . غير أن الاسم يحكم على الجوهر قبل

البحث عنه وكل تعريف للكلمة انما هو تفكيك سواء انتزع ذلك التعريف من المجموع بواسطة التجريد اختلافا نوعيا أم فرز منه وظيفة واحدة أو عدة وظائف . ولهذا السبب فان اللغة الدارجة تكثر فيها ولا شك الكلمات التي تحدد تحديدا خاطئا أو بالاحرى غير المحددة هذا اذا لم تكن غير قابلة للتحديد، وحين تواجه هذه اللغة الواقع النفسي في شيء من الرهبة : انها تقبع في الغموض ، وقد تفعل ذلك خوفا من التشويه وبهذا فهي ذكية جدا ولا شك. ويجدر بنا أن نقتدي بفطنتها وبما أنه لا بد من الفاظ للكلام فلنأخذ عنها ، لنتمكن من وصف حالة الاسير النفسية في وحدتها ، احدى تعابيرها التي لا تلزمنا بشيء على أن نوضحها بدقة فيما بعد ، أو نبدلها بلفظ أكثر دقة .

ويجب أن نعتقد في المسألة التي نعنى بها ، ان الرأي العام يحوز على نصيب وافر من الحقيقة : فان اتفاق الاذهان حول هذا الموضوع عام لدرجة نلام معها بشدة اذا نحن لم ننطلق منه . وهم على حق في ذلك . اذهب وسل الاسرى الذين تفتش عنهم وأنت مزود ببراهين وافرة من استنتاج واستقراء وفرضيات وتحليل وتركيب سلهم أية حالة نفسية تتعلق بوضعهم البائس انهم يجيبونك ولا شك بفارغ صبر : « ايه ماذا ؟ ... هل من الضروري أن تتخذ أطول الطرق ؟ ... ان ما نشعر به لامر سهل ، اننا نتألم من مصيرنا ونتوق الى التحرير » . ان ذلك لامر أكيد . الالم والرغبة في التخلص من الاسر ، تلكم حالة الاسير النفسية . واذا فكرنا أن الالم ينطوي على الرغبة في التخلص من الاسر ، اذ أن كل ألم كما نفهمه على تلك الحال يتضمن تمنيات بمصير أفضل استطعنا أن نقول أن حالة الاسير النفسية وقد اعتبرناها في وحدتها الاساسية يمكن تعريفها بالالم . ان هذه الكلمة غامضة وان كانت مفهومة لدى جميع الناس والغاية من دراستنا هي توضيح هذه الكلمة بدقة .

وللقيام بهذه المهمة فاننا نتبع الطريق التي اخترناها وسنحاول تعليل هذا الالم بتحديده أي بدراستنا الاشكال المختلفة التي يمكن أن تبديها لنا ، تلك الاشكال التي تتفق مع العناصر المزعومة لدراستنا الاولى ومن ثم لما كان المقصود هنا دراسة حالة تستثار بالعاطفة قبل كل شيء فاننا سنجهد للتفتيش عنها في الطنين الانفعالي الدقيق . وأخيرا لم تكن العاطفة يوما خالصة تماما لاسيما عندما نحدد بواسطتها كل ما يحويه الشعور ومن جهة ثانية لما كان ألم الاسير ألما انسانيا فان علينا أن نواجه ما تعلمنا اياه دراستنا هذه بصدد الحياة النفسية عامة وبعبارة أخرى سنحاول استخلاص الدرس السيكولوجي لهذه المحنة .

# الفصل الأول

## تفسير العقدة ( الطبيعة والحرية )

كيف لا نفكر أول الامر في تفسير الالم النفسي ( la souffrance ) بالالم الجسمي ( la douleur ) ؟. لهذا فان الحس المشترك ( Sens eommun ) الذي ابتكر هذه العبارة الاولى لا يحسن التمييز بين العبارة الاولى والثانية وفي اللغة الفرنسية تفيد كلمة ( Souffrir ) اي الالم النفسي ) ما يحمله المرء بمثابة عبء ثقيل ترى أليس ما لا نحسن حمله شيئا آخر غير ما يسبب الالم الجسمي ؟ . . .

ومع هذا فقد اجمع الناس في علم النفس على حصر هذه التسمية الاخيرة في الميدان الجسمي وبتعبير آخر لن يكون الالم النفسي سوى امتداد للالم الجسمي . ويؤدي بنا بصورة طبيعية الى الاعتقاد أن بين المفهومين فارقا بسيطا في الدرجة أو المستوى ، أما التفسير فيبقى بذاته كالجوهر .

غير أننا كنا عرفنا سابقا الالم الجسمي ( douleur ) على أنه وحي للشعور بآلية ا لم تعد تجد تحقيقها الطبيعي شأن تفكك العلاقة المباشرة بين الغاية والوسائل . ومن هنا نحن نتجاوز ميدان الالم الجسمي الدقيق لان ميدان الآلية ليس قاصرا فقط على الطبيعة الجسمية ، وفي الواقع راينا أنه يوجد ما يشبه ترتيب الميول فبعضها وهو مجرد غرائز يرتبط بالحياة العضوية التي تعرف كحزمة من الميول وهي تصدر عن ميل طبيعي تملكه هذه العضوية في سبيل الاحتفاظ بوجودها ، سواء اكان ذلك في فرديتها بواسطة الغذاء أو في نوعها بواسطة الانسال ( reproduction ) واخيرا سواء أكان ذلك ازاء المستقبل

يتلافي الخطر ومن جراء الضغط الذي تعانيه هـذه الآليات بفعل الاسر يتولد بصورة طبيعيـة الالم الجسمي والضيق الذي يرتبط بالحياة والمرض العقلي للحرية بالمعنى الضيق للكلمـة أي قلق المخلوق الذي يخشى أن يجد نفسـه محصورا في حركاته ، ونجد في مرحلة ثانية ميولا مكتسبة أعني بذلك عادات ليست غائيتها دقيقـة ولا منسجمـة مع الكائن كلـه ، وان كانت تنطوي على الاحتفاظ بالعلاقة مع الوسائل ، مما دفع ( Larguier des Bancels ) الى القول أن هذه العادات انما هي « غريزة فاشلـة » ولذا فانها تخضـع لمجال أوسع ولاشكال أكثر تنوعا ونستطيع أن نربط بالعادات الحاجـة الى الحصول على علاقات عقلية مع مخلوقات من جنس آخر والحاجة الى الحياة في المجتمع الى وضع الثقة بالاصدقاء والحاجة الى التمتع بوسائل الراحة وان يشعر المـرء نفسه محاطا بشيء من الترف ومن هنا نفسر ألم الاسير الناجم عن مستوى منحط من الحياة الماديـة وعن قلق الفراق وأزمـة الشخصية الناشئـة عن الاستئصـال .

واذا كان الامر كذلك يكون الالم المعنوي الذي يميز حالة الاسير النفسية نتيجة ميكانيكية لظروف تتعارض مع سير الآليات العادية وهو يمكن أن يعلل كله دون اللجوء الى الاستعانة بعفوية الكائن التي تأثرت بذلك ولكن تعليلا كهذا لا يفرض نفسه علينا الا ظاهريا ويبدو أنه غير كاف لاسباب كثيرة .

ففي أول الامر حتى لو قبلنا أن الالم المعنوي الذي نحن بصدده انما هو امتداد بسيط للالم الجسمي فانه مع هـذا لا يعد في ميدان الآلية والميكانيكية والواقع أننا رأينـا أن الالم الجسمي اذا لم يتناول مجرد الاحتفاظ بالجسم يمكن أن يصبح موضوعا لحكم . بل انه يتطلب مقارنة فالمرض العقلي ( للاسلاك الشائكة ) يدخل أيضا تمثيلا للمخيلـة لا يمكن أن يرد الى انفعالية بحتة وان القلق الناتج عن الفراق يفترض جيدا الغريزة الجنسية . ويتفتح منطلقا من هذه الغريزة ولكنه يكمن قبل كل شيء في مجموعة من التصرفات المثاليـة . وأخيرا فان الشعور بالاغتراب ينطوي على فعالية سيكولوجية وهكذا حتى اذا اعتمدنا على هذه المظاهر الاولى فاننا نرى أن ألم الاسير ليس مجرد « رد فعل » أي ليس نوعا من الفعل المنعكس للآليات متحطمة وان لم يكن غريبا عنها .

غير أن الاعتبارات التاليـة تظهر لنا بشكل أفضل أن هذا التحويل غـير ممكن وكما تقدم ولكن بقوة أشد من ذلك حتى ولو أننا تمسكنا بأن نرى في الالم امتدادا للالم الجسمي فاننا نضطر بسببه هذا الالم للخروج من الآلية الصرفة . وفي الواقع ما دامت الآلية تعمل فهي على وجه التقريب فاقدة الحس والشعور

لا يصله منها لذة ولا ألم ، ولا يظهر الالم الا اذا شعر به . أعني بذلك اذا خرجنا من الدائرة المغلقة حتى نتصل بالشعور . وذلك دليل على أن في الالم شيئا يختلف عن الآلية وأن هذا الشيء الآخر كامن في جوهرها . ومن جهة ثانية الى جانب الالم الجسمي الايجابي ، نضطر الى أن نعترف بوجود ألم سلبي ، ذلك الالم الصادر عن الحرمان من لذة نتصورها على أنها ممكنة، ولكنها غير موجودة. غير أن لهذا النوع من الالم أهمية خاصة في حالة الاسر ، ولهذا السبب قد أثرنا مسألة اللذة الى جانب مسألة الالم . ولو تم كل شيء في كنف الانفعالية لم تستيقظ كما في الالم الجسمي الا بتأثير سبب ميكانيكي ، لما فهمنا الحادث الشائع ألا وهو الحنق ، وعلى عكس ذلك فالعادة خليقة بأن تطفىء كل ألم على مرور الزمن ، شريطة أن تمكن العضوية من أن تثبت وجودها . ولكن الامر ليس كذلك ، وكل الذين جربوا الاسر يعلمون جيدا أن مجموع الالم ، بدلا من أن يفقد شدته مع مرور الزمن ، فانه يتزايد على عكس ذلك بسبب مدته الخاصة ، فيتضخم حتى يصبح ضربا من الهوس . ان هذا الحادث الذي لاشك فيه يعلل بوضوح اذا فكرنا ، بأن الالم ، في أغلب الاحيان ـ لا الالم العضوي ولا شك ، ولكن الالم العقلي في جزء منه ـ يكمن في تصور لذة لانملكها . واللذة ، كما رأينا ، من شروطها الضرورية نشاط الكائن ، وذلك النشاط الذي يحمله الى أن يتحرر من انفعاليته وسكونه بدخوله حالة أعظم شأنا من الحالة الحاضرة .

ومن ذلك ينتج أيضا ان كل لذة تفترض رغبة ، واذا ابعدنا تشاؤم شوبنهور ، وذلك يكون بافتراضنا أن هذه اللذة تتحقق أحيانا ، اذ أن اللذة التي أصابتنا ، كما قلنا ، انما هي بحسب تعريفها ومن الناحية الكيفية أرفع شأنا من الالم الذي كان مرتبطا بالحاجة التي تسبقه .

أما الرغبة في حالة الاسر ، فانها لا تتحقق مطلقا ، وحينذاك يتغلب التشاؤم بصورة واضحة . وهكذا ، لا يرتبط بتصور اللذة الممكنة الا الالم الناجم عن الرغبة . أي الم قيمة لايمكن بلوغها . ولكن بما أنه يقصد الفعالية الصرفة ، فان العادة بحسب نظرية رافيسون ( Ravaisson ) التي لجأنا اليها وشعرنا بها ، تؤجج الالم بدلا من أن تخفف وطأته . ولا نجد حدودا لتصور اللذة الموجودة الآن في حيز الممكن الصرف ، بل أصبحت فكرة اللذة على عكس ذلك اكثر دقة وأقرب الى متناول الشعور من جراء ضروب الحرمان ، اذ أنها تكمن دوما في مقارنة ، وهكذا فان الرغبة تتأرجح ، والالم يتعاظم من تلقاء نفسه نتيجة التأمل فيه . وهكذا ، فان حادث ازدياد الم الاسير مع الزمن يؤدي بنا

حتما الى أن نفتش في هـذه الحالـة النفسية عن تعريف لا يمكـن حصره في انفعاليـة الآليات .

بل اننا نذهب الى أكثر من ذلك ، اذ أن الحرمان نفسه من اللذة لا يكفي ليفهمنا ألم الاسير . وفي الواقع ، هناك حالات كثيرة في الحياة نفرض فيها على أنفسنا ضروبا من الحرمان ، ونجد في هذا التزهد فرحا حقيقيا . والامثلة على ذلك : هذان الابوان اللذان تغمرهما السعادة بسبب تضحيتهمـا في سبيـل أولادهما ، أو هـذا الطالب الذي يبتعـد عن ألوان التسلية المغرية في سبيل النجاح في الامتحان . ولا شك أنه يجب أن نهمل أولئك الذين يسعون ظاهريا وراء الالـم لمجرد الالم ، سـواء أكان ذلك بدافع المازوكيـة ( تعذيب الذات ) ( Masochisme ) أو بدافع الاعجاب الفارغ ( Snobisme ) اذ نستطيع دوما أن نلجأ لتعليلهـم الى أسباب مرضيـة . أما ذهب فيلسوف الـى القول بأن أشعار موسه ( Musset ) وليدة الجنون : « الانسان صانع والالم معلمه ... » « لا شيء يجعلنا عظماء مثل ألم عظيم » ؟ .

ومع ذلك ، حتى في الحالات المرضية الصرفة ، لا بد لنا من أن نتساءل اذا لم نكن نسعي وراء الالم في سبيل التمتـع بلذة هي في نظرنا أسمى ، اذ أن التشويه ، بل الشذوذ يستند الى خطأ في تقدير القيم ، ولكن يبقى علينا مع ذلك أن نعلل الوهم الذي يظهر الالم كمنبع للاغتباط الداخلي ، فنجد حينذاك أننـا حتى في هـذه الظروف ، نسعى وراء ضروب من الحرمـان في سبيـل التمتـع باللـذة .

ومع ذلك ، فلنترك جانبا هذه الاعتبارات ، فهناك أمثلة حاسمة : الامثلة التي يقصد فيها اختيار معقول ، أعني بذلك الزهد ، وكذلك أيضا ، وبصورة أسهل المذاهب الفلسفيـة والاخلاقيـة التي ترجـع السعادة الى التجرد من الاموال الماديـة . ويمكن المناقشة لنعرف هل مبـدأ هـذه النظرية مشروع . المسألة بالنسبة الينا ليست هنا . فالمقصود فقط معرفة ما يشعر به الزاهـد حقـا ، أو اذا شئنـا ، ديوجين( Diogène ) في برميله . أما ان حرمانه يحمل اليه الالم الجسمي ، أو على الاقل في مطلع تجربته ، فذلك أمر لا شك فيـه . والدليل على ذلك أنه هو نفسه يعرض نظام حياتـه على أنه انتصار على الالم الجسمي ، وهو يؤكد بذلك وجود علاقة معطاة منذ البداية ( ولكنه سيقول عن هذه العلاقـة أنها مشؤومة أو مرذولة ) بين الحرمان والالم الجسمي . ولكن ، أليس من الواضح ، من جهة ثانيـة ، أن الناسك المخلص ، سواء أكان على حق أم على خطأ ، يشعر بأنه يدخل بانتصاره هذا وبسيطرته هذه على عاطفة مبتذلة

نعيما أسمى ؟ والا لما استمر في حالته . واذن فالالم المعنوي غير مرتبط ضرورة بالحرمان . وبهذا نرانا مدفوعين الى أن نميز بين الالم المعنوي والالم الجسمي بالمعنى الدقيق. ( la douleur proprement dite. stricto sensu ) وهذا الالم الجسمي حينما يهدد العضوية يفرض نفسه على كل كائن جسدي ويمكن أن يعد أمرا مطلقا .

وعلى عكس ذلك فالالم المعنوي من حيث أنه شعور قوي بحالة انفعاليـة أي من حيث أنه حكم منعكس على صدى داخلي لحالة ما ، انما هو في أساسه نسبي وذاتي . ونستطيع أن نقيم بينه وبين الالم الجسمي فرقا مماثلا للفرق الذي اعتادوا أن يجعلوه بين الادراك والاحساس وهذا الاخير ليس ولا شـك حالة منفعلة صرفة . ولكنه ينطوي اذا شئنا على اتحاد فعال لمعطيات موضوعة . ويمكن أن نعـد الاحساس عفويا كمعرفة ومنفعلا كقبول بمظاهر لا ترد الـى غيرهـا ، في حين أن الادراك بدلا من أن يعرض هـذا الازدواج ينتمي بكامله الى الفـرد .

وهكذا فان هـذا النوع من الحرمان الذي يقاسيه الرجل العادي يبعث السرور في نفس الناسك وحسبنا القول أن الالم لا يمكن فصله عن حكم قيمة . ولكن كيف نعلل الآن شكوى الاسـير من حياة يتقبلهـا الناسـك ( الشارتري le Chartreux ) أو ( الترابيست Trappiste ) باختيارهما ، اذ أننا حينما نفحص ميزات الاسر الواحدة تلو الاخرى نلاحظ أنها تنطبق جميعهـا ما عدا الاخيرة منها ( وهي تتعلق بالمدة ، لا بالصفة الجوهرية ) على الحياة الرهبانية ؟ ... والفارق الوحيد الممكن ظاهر جلي : ففي الحالـة الاولى يكون الحرمان أمرا مفروضا ولكن في الحالة الثانية أمر مقبول بملء اختيار الفرد . ويؤدي بنـا الامر لان نذهب الى أن الالم النفسي ينشأ عن الالم الجسمي وبصورة أعم عن الحرمان اذا لم نقبل به ومعيارنا الحاسم انما هو الحرية في حكم قيمـة ، وما يثبت أيضا هذه الفكـرة هو أن الاسرى الذين ينعمون بشيء من الصفاء والهدوء هم أولئك الذين بفضل ايمانهم يتقبلون المحنة وينتهي بهـم الامر الى تقديسها بدلا من أن يقاسوها بصورة انفعالية نعود ثانيـة فنقول أن المسألـة ليست هنا في أن نعرف هل المقصود وهم أم لا اذ نصبح ازاء مسألة أخلاقية . وفي نظر علم النفس الوهم الذي يولد الفرح أو يقضي على الالم يجب أن يُفسر بمثابة منبـع للفرح لا للالم . ومهمـا فعلنا لدى وصولنا الى هذا الفصل من الانفعالية فاننا نرانا مضطرين الى ان نقبل بأن العلاقة بين الظروف الخارجية وبين الشعور الداخلي بدلا من أن تكون عملية موضوعية انما هي نسبية للفرد

وينتهي بنا الامر الى أن نستعين بعنصر للتقدير الداخلي وأن نستعين في آخر الامر بالحريـــة .

كل الناس يعلمون بأن الالم الجسمي قد يحدث بعض اللذة . ويذكرون بسهولة مثال السن الفاسدة التي نتسلى بتهييجها وهذه اللذة بدورها ستسبب لنا الالم اذا ما فكرنا بعملية الطبيب التي يزمع بأن يجريها لنا . ولكننا نستطيع أن نقول لِذاتنا فيما بعد بأن هـــذه المحنة ستوطد صبرنا . وانا لنشعر بفرح عظيم لدى ملاحظتنا بأننا أقوى من هذا الخوف نفسه . وبالاختصار كل فرد منا فيما يتعلق بالمصائب الضئيلة جدا يستطيع أن يشهد هو نفسه في أعماق ذاته سلسلة من قلب القيم وسبب هـــذا الانقلاب المادي والاصلي لا يمكن أن يكون عنصرا للتفسير بحد ذاته بل هو يؤلف فقط الحجة والفرصة المناسبـــة وبالاحرى وعندما يقصد تحديد حالة نفسية واسعة جدا أي أنها قابلة للتغيير بحسب ألم الاسير فنضطر لان نستعين بمدأ للتقدير الداخلي .

واذا كانت النظرية الميكانيكية في استطاعتها أن تمنح شبـــه تعليل لمظاهر هـــذا الالم التي تمت بصلة بالعناصر الاولى لتعدادنا في ميدان تؤثر فيه الآلية أكثر من غيرها فان عجزها على العكس من ذلك يظهر بوضوح اذا رجعنا الـــى أواخر حدودها . ففي الحياة الجماعيـــة وفي السعي وراء فعاليات جديدة في المعتقل اذا لاحظنا ألما ينم عن حاجة للعزم على أمر ما وعن حاجة للبقاء واذا كان الانتظار أليما اذ يصدر عن ازدواج في التفتيش عن الغايات فذلك ما يفرض علينا تعليلا للالم يرتكز على مطالب نفسيـــة في حقيقتهـــا ولا يمكن ردها الى آليـــة بيولوجية أو اجتماعيـــة .

وكل هذه الاسباب تؤدي بنا لان نأخذ عقدة الاسير من وجهة نظر جديدة ، فهي تفترض فيها شيئا يختلف عن تلك الطبيعة الآلية التي كونتها الميول العضوية والغرائز والعادات والوظائف الخاضعة للقوانين والوسائل التي تتضمنها الغايات والعناصر المنظمة بشكل أعضاء . انها لطبيعة بيولوجية في أساسها وقد تراءت لنا مع ذلك كأمر واقـــع . وهي تميل لان تعرض لنـــا الالم على أنه رد فعـــل ميكانيكي تولد من العلاقـــة بين قوانين الكائن الحي وبين الشروط الخارجيـــة لوجوده . وهو رد فعـــل . ربما تمكنـــا من رده في آخر التحليل الى ( قوانين الصدمـــة lois du choc ) ( هذا اذا قبلنا بأن الحياة يمكن أن ترد الى مجموع من القوانين الفيزيائية والكيميائية ) والالم يفترض بسهولة هذه الطبيعة المعطاة والمحدودة ولكنه يفترض أيضا هذه الحرية الداخلية والاثر النفسي لاحكام قيم وبالاضافة الى ذلك يبدو لنا الآن أن هذه الطبيعة البيولوجية لا تفهم بذاتهـــا

بل بما يتجاوزها . والى جانب الآلية التي نعدها من معطيات الواقع نجد حاجة لحريتنا مع تحديد ذاتها . ونستطيع أن نتساءل اذا كانت الطبيعة العضوية لا تغدو أقرب الى الفهم اذا أخذناها كتعبير للحرية أكثر مما نعدها تفاعلا ميكانيكيا للقوانين الفيزيائية واذ ذاك تغدو معجزة من المعجزات .

وهكذا في حين أننا تناولنا الامور في أول قسم من دراستنا من ناحيتها الخارجية وحاولنا دوما أن نرد الاكثر الى الاقل وأن نصف الفعاليات بعملية العناصر المنفعلة نرانا الآن على عكس ذلك ندخل في أنفسنا فنجد الاقل يصدر عن الاكثر . والانفعالية تتوضح عندما نتصورها على أنها صادرة عن فعالية سامية فازدواج هاتين الوجهتين من النظر يعبر عنه تعبيرا حسنا اذا ما اتخذنا صورة عزيزة على برغسون وهي جد معبرة : ان مؤلف « التطور الخالق » سيتخيل يدا تتحرك في فراغ مملوء ببرادة الحديد . ونستطيع أن نحاول دراسة هذه الحركة بحسب تغيير مكان حبات الحديد وأن نعرفها على أنها سلسلة معقدة لعلاقات ميكانيكية فنحصل بهذه الصورة على تمثيل رياضي واضح ، ولكنه يضع جانبا الامر الجوهري ويمكننا أيضا على عكس ذلك أن نعلل الحركة كلها بعمل اليد الوحيد الاصلي . والامر يتم هكذا فيما يتعلق بآلياتنا وهي اذا ما نظرنا اليها من الخارج اليها قد تشبه تركيبا من القوانين الفيزيائية ولكن تركيبها لا يمكن فهمه بتلك الطريقة طريقة تنظيم حركات برادة الحديد بالنسبة الى الشخص الذي لم يكن يفكر باليد . ولكنها على عكس ذلك اذا اعتبرناها على أنها وسائل ادماج العفوية في عالم التصميم فالغرائز والعادات تفهم بسهولة . وحينذاك ليس هناك معجزة في غائيتها نفسها ، فالمعجزة بالعكس تكمن في التفسير الذي يجعل حالات الشعور السامية منبجسة من علاقات ميكانيكية بين الآلية والعالم الخارجي المادي والاجتماعي . فعجز هذه النظريات الاخيرة ازاء مسألة الالم النفسي قد كشف لنا حرية يعبر عنها بأحكام القيمة . غير أن مثل هذه الاحكام كما رأينا انما هي تصميم بالنسبة الى القيمة بحد ذاتها . وبين أحكام القيم والقيمة ذاتها توجد في الواقع المسافة نفسها الكائنة بين ( الصورة ) الافلاطونية وبين الحادث . ولكن مسألة المشاركة هنا تعرض بشكل أقرب الى الفهم اذ أنها أدنى الى علم النفس . واذا لم نكن لنرى حلا لها فاننا على الاقل نستطيع أن نشير الى أن هذا الحل مستحيل ، وفي الواقع اذا كانت طبيعة العلاقة بين القيمة في ذاتها وبين القيمة الخاصة تفوتنا ، فهذا الطابع الذي لا يدرك نفسه يعود الى أسباب سيكولوجية ولاننا كائنات محدودة ولان شعورنا يتطلب تحديدا وعدم التحديد في آن واحد ، فاننا لانستطيع أن

نفكر بالمطلق بصورة مطلقة ، ولكن فقط بالنسبة الينا فهو اذن في نظرنا مثل أعلى صرف أو ( س × ) لا بد من فرضه . وفي الحقيقة فنحن بمجرد أننا نفكر فيه فاننا نضيف علاقة بنا وحينذاك فانه يتضمن لا وجودا . اذ أن اللامحدود بالنسبة الينا انما هو الممكن . وبقدر ما يتجاوز الممكن الكائن الذي نفهمه فانه يتضمن في نظرنا اللا كائن وهكذا حينما نفكر في حريتنا فاننا نفهمها على أنها علاقة بين الكائن واللاكائن خصوصا وان الكائن الذي نفكر فيه حينئذ انما هو الكائن المحدود . والحق يقال لا بد من التمييز بين مفهومين من الكائنات أو بالاحرى بين فكر ( الكائن ) الذي يتجاوزنا والذي لانستطيع بالتالي سوى أن نلتمسه ، لنعلل ذواتنا لانفسنا ومن جهة ثانية بين مفهوم للكائن بالمعنى الصحيح قد يكون موضوعا لفكرنا . فالاول بالنسبة للثاني مفهوم اذن على أنه لا كائن non-être وذلك هو الدليل على تحديدنا الذي بموجبه لا نستطيع أن نتناول ( الكائن ) الا باحاطته باللاكائن . وبالطريقة ذاتها في تمثيلنا للوقت لانستطيع أن نفهم لا الحرية الصرفة ولا مبدأ التقيد الصرف بل الحرية التي تحد ولهذا السبب بنوع خاص تنطوي حريتنا على حاجة للتحديد . وفي الواقع اذا كان مبدأ التقيد مطلقا فالمستقبل كامن في الحاضر فهو لا يوجد بصفته مستقبلا . ولكن اذا كان المستقبل يختلف عن الحاضر فمعنى ذلك انه لا يوجد بعد ، وبالتالي بقدر ما حر ، يتضمن بالنسبة الينا اللاموجود لاننا لا نستطيع أن نفلت تماما من اعتبار هذا الحاضر اذ نحن نرى المستقبل بعلاقته مع الحاضر وكذلك الامر أيضا ان فكرة ( القيمة ) الصرفة هي لا وجود بالنسبة الى القيمة المحدودة لاننا اذا انحصرنا في الكائن ، وجدنا حوادث لا قيما . وهكذا كل حكم قيمة انما هو جسر ملقى بين اللاوجود ( أعني الكائن بصفته يتجاوز شخصا ) وبين الوجود ، بين الحرية والتحديد وبعبارة أخرى لاننا نتعلق بالعالم الزمني لا تظهر حريتنا الا بالتحديد ، ولهذا السبب لربما تكمن وحدتنا بصورة مثلى في الابدية وبالتالي فيما لا يمكن فصله ، ولكننا اذا أردنا أن نشعر بهذه الوحدة فاننا نضطر لان نفتش عنها في الحركة نفسها التي تحققنا ، اي في التحديد وبالتالي بالمحافظة على الاستمرار في الزمن بين ماضينا وحاضرنا . كما هو أيضا بين حاضرنا ومستقبلنا وهكذا فاننا لانستطيع أن نفهم حريتنا الا من خلال ( طباعنا ) التي تمثل فينا خصوصا الاستمرار في كنف التغيير ومن هنا نشأت الحاجة الى الاستمرار التي لا تسمح لذهننا بالراحة الا في الجمود أي التكرار أو بالاحرى السكون في التجاوز غير أن المطالة بالنسبة للكائن الحي انما هي الآلية .

وهذه العملية يمكن ملاحظتها بسهولة في السيكولوجية : اننا نفهم بصورة حرة الغاية ثم لا تتميز هـذه الغاية في المستقبل عن اللاوجود الا بفرضها على نفسها وسائل حاضرة . واذا ما تحقق هذا الخضوع فانه لا يعدو أن يكون الا ( انفعالا أو تقبلا passivité ) ( بالمعنى النسبي الذي يجب أن نعطيه لهذه الكلمة في السيكولوجية حيث أن كل ما يخصني يبـدو لي انفعاليا اذا اتخذت منـه موضوعا ، أي لا أنا ) . وأخيرا يبدو هذا الخضوع بتأثير العادة . ويبدو أن لـه آليته المستقلة ولا تعود تهم الشعور . ومع ذلك حين لا تعود العادة تجـد ، نتيجة الظروف ، ما يكفل تحقيق ذاتها فانها تذكر بواسطة الالم انتماءها العميق الى فعالية الأنا وهذا الالم يكشف لنا بفضل نسبيته عن أنه كان ينطوي على اعتبار للقيمة تكون لارادتنا سلطة عليه ، اذ أننا نستطيع أن نسمو بشأن الالية بجعلنا الالم منبعا للرضى . وهكذا لا تنشيء العادات طبيعة معطاة حقيقيـة ، ولكي نتفهمها لا بد لنا من ربطها دوما بالحرية التي تحددت بهذه العادات .

أما الغرائز فتبدو أنها لا ترد الى شيء آخر لانها ترتبط بالنوع لا بالفرد ولانها فطرية ، واذا قلنا ( انها تكونت كالعادات بقدر ما تتكيف حرية الكائن مع تحديد ذاتها ) حينذاك يجيبوننا : « كيف يكون ذلك ممكنا اذ بدون الغرائـز لا يستطيـع الكائن أن يبقى لحظـة واحـدة ، ولانه لا غنى للحيـاة عن بعض الغرائز ؟ ... » . ولكن لنفكر فقط بكل ما يقرب العادة من الغريزة أو لنفكر خصوصا بكل ما يجعل الغريزة لا يمكن ردها الى الآلية .

لقد ألح ( برغسون ) على ذلك طويلا بهيبة الآمر ، ليس يعنينا أن نفترض أن النوع في الاصل كان يعمل بذكاء ما يقوم به الآن بصورة آلية . ان النظرية التي تعرض الغريزة على أنها ذكاء معطل ( lapsed intelligence ) لا بد لها أن تأتي لنا بالبراهين . فالمسألة مختلفة كل الاختلاف : لا يطلب منا هنا أن نعلل منشأ الغريزة الحقيقي بل اننا نستطيع أن نقبل بأنها ليست ذات منشأ وانهـا لا يمكن فصلهـا عن وجود الكائن الحـي . ونحـن بتقريرنا أن الكائن المحدود لا يستطيع أن يفكر بذاته الا اذا كان محدودا فاننا نذعن ضمنا لهذا الزعم . وبما أننا لا نستطيع أن نكون في هذا العالم الا بجسم فهذا الجسم يحمل معه مطاليبه، واذا لم تكن الغرائز الخاصـة معطاة دفعـة واحدة ، أعني بذلك ميل الكائـن للاستمرار في الوجود ذلك الميل الذي يتحدث عنه ( سبينوزا ) أو كما يقـول ( شوبنهور ) ببساطة ارادة الحياة ( le vouloir - vivre ) . وكذلك الامر بما أننا موجودون دوما في مجتمع بشري لا بد لنا من الانضمام اليه ونستطيع اذا أردنا أن نقبل فطرية الغريزة الاجتماعيـة ( instinct grégaire ) ولكن من

ناحية ثانية اذا صح أن التفسير الآلي للغريزة يفترض مجموعة من الصدف لا يمكن تصورها ، بل اذا كانت التنبهات المعطاة الى الشعور من قبل الغريزة المهددة خفية مادمنا نفترض اختلافا ( hétérogénéité ) بين الجسم والشعور. حينذاك لا نستطيع أن نفصل الآلية عن الحرية ولا أن نجعل الحرية صادرة عن الآلية ، فهناك حل واحد ممكن وهو أن نقبل بأن الآلية الغريزية لا يمكن دفعها ( inéluctable )لانها تمثل الشرط الضروري لاكتمال أقل نسمة من الحرية في العالم الواقعي . وهكذا في حين أن العادة تحول مكتسب من الارتباطات خلال تاريخ فردي فان الغريزة شرط للوجود ، أي شكل لتحديد معطى مع النوع عندما يصدر مباشرة من حفظ الذات أو يمكن أن يكتسب من قبل النوع ( هذا اذا قبلنا النظرية التطورية ) عندما تمثل فقط تقدما في التكيف . وبهذا المعنى بدت العادة لـ ( لارغيه دي بنسل larguier des Bancels ) ( غريزة فاشلة ) اذ أنها ليست مرتبطة بجوهر الكائن بنفس الضرورة .

ومن هنا فالالم يفسر بالعلاقة الكائنة بين الحرية وشروط وجودها في عالم الحدود . أو اذا شئنا بين الحرية والطبيعة ، وهذه الاخيرة تتمثل في السيكولوجيا بالآلية . فكل انسان اذا أخذناه في لحظة معينة من حياته يحقق حالة خاصة من التوازن بين هاتين المسافتين البعيدتين أعني بذلك أن حريته تتكامل مع الواقع نتيجة مجموعة من الحدود . وبذلك فانه يشعر ببعض الرضى الصادر عن هذا التكامل نفسه الذي يحقق بصورة خاصة جوهر الكائن البشري ويشعر أيضا بعدم الرضى اذ أن حريته لا تفنى في هذا الحاضر لانها تنطوي على لا كائن ، ويعتبر هذا الكائن على وجه التقريب علاقة الابدية بالديمومة . لان ( القيمة ) المطلقة التي تحيي شعوره أشبه ما تكون بشعاع صادر عن بؤرة بعيدة المنال هذه القيمة لا تترك كل لهبها في القيم الفردية المحققة ، ولكن تقدم لها منه دفعات جديدة مستمرة . ولهذا السبب فان الرجل السعيد بسعادة هذه الدنيا لا يسعد تماما اذا بالغ في التفكير بسعادته اذ أنه يلاقي شيئا في ذاته يظل بلا ارتواء .

ويحل فجأة انقلاب يشبه انقلاب الاسر ، فان شروط التكامل مع الواقع اصبحت لا يمكن تحقيقها فلا بد اذن من التفتيش عن غيرها . غير أن هذا الانقلاب في الآليات لا يقابل وثبة داخلية تدفعنا فجأة الى التفتيش عن قيم جديدة . ولا بد من السعي الى أن نحقق ذواتنا بطريقة أخرى . على أن الكائن يميل من نفسه الى الاستمرار ، والى ايجاد نظام من التوازن قريب من النظام الذي كان يعرفه فيما سبق ولا يزال يعتبره بسبب ما فيه من أحكام قيم .

وما دام الاسر قائما فاننا نجد أن هذه العودة مستحيلة. ومن هنا نشأ اختلال في التوازن لا يزال مستمرا ، لانه يصدر عن العفوية كما يصدر عن الانفعالية ، ولانه لا يمكن رفع شأنــه بواسطة أحكام جديدة خاضعة للزمن . فانه يعتبر موقتا ، ولانه أخيرا ، اذا كان تغييرا ، فليس تجاوزا حرا ، ولكنه بالعكس يترك الحرية معلقة . أو مقطوعة ( ان صح التعبير ) عن حدودها الخاصة . وهكذا فان ألم الاسير له جذر عميق ، فنفهم أن الالم في الحقيقة هو كل شيء في حالته النفسية : انه يصطدم بالآلية لا من حيث أنها آليــة فقط بل باعتبارها شرطا حقيقيا لوجود شخصيتنا الحرة .

ومع ذلك فلربما دهشنا أيضا لكون ألم الاسير يمكن تعليله بالنسبة الى حرية داخلية تماما . واذا صرفنا النظر عن ذكر الاعتراض الذي يستند على تلاعب في اللفظ ويخلط بين الحرية السيكولوجية أو الميتافيزيقية وبين الحرية التي يحرم الاسر منها ، لا بد من أن نلاحظ أن نوعا آخر من الصعوبات ينشأ أيضا عن التمييز الذي لا بد منه بين هذه المفاهيم . فيقولون حينذاك : أن علاقة يمكن أن تكــون بين الحريــة السيكولوجيــة وضروب الحرمان ، أو وقعهــا الداخلي ؟ ... ولربما يقولون : ان ما يصاب من قبل الاسر والسجن انما هو التعبير الخارجي عن الحرية أعني بذلك القدرة على التحرك وعلى رؤية من نشاء والتغذي والسكني كما نرغب ولكن ماذا تستطيع القضبان الشائكة ضد حريــة الفكــر وحريــة الحكــم .

ومع ذلك ، اذا نظرنا الى المسألة بشكلها المنظور والملموس دون ادخال مبادىء ميتافيزيقية ، نستطيع أن نتنبأ بأن هذا التمييز الاساسي بين الداخل والخارج انما هو مصطنع . ان الحريــة ولا شك مطلق معصــوم عن أي عائق مادي . ولكنها بوصفها حادثا سيكولوجيا يمكن ملاحظته ، فلا بد لها من الظهور في عالم الحدود غير أننا لم نقل بأن ألم الاسير ناشيء عن منع الحرية وكبتهــا في ذاتها. بقدر ما أنها متعالية بالنسبة الى الحوادث. ان هذا الالم بالعكس، يؤثر على العلاقة نفسها الموجودة بين المطلق والواقع، فهو يصدر عن عدم امكانية أو عن صعوبة كبرى في ادماج الحرية في كنف الحدود . ولما كنا كائنات مفكرة وذات أجسام في آن واحد فان جوهرنا يكمن بصورة خاصة في هذه العلاقة وبالتالي لا نستطيع أن نحقق ذواتنا الا في مطابقة تتم بين حريتنا والواقع . ان الاسير يتألم بكل وجوده لان هذا التحقيق مستحيل بالنسبة اليه . وهــذا التفســير لا يدعو الى لا يدعو الى الدهشة مطلقا حتى ولو اقتصرنا فيه على ما يجمع عليه الناس . فكيف نتصور أن القضاء المفاجيء على جميع مسرات الحياة العادية .

وان الاختفاء القاسي لكل غايات الفعالية اليوميـة المعتادة ، كيف نتصور أن لا يكون لهذا كله وقع في الكائن بكليته وان لا يؤدي الى تصدع فيأعماق ذاته ؟ . . .

وأخيرا لكي نلمس لمس اليد أهمية الحرية بأسمى معاني الكلمة في هذا الالم ، لنحاول أن نعتبر شروط حياة الاسـير على انفراد ، ومن وجهـة نظر خارجية تماما فنرى أنها لا تنطوي في ذاتها على الالم ، وان هذا الفارق الانفعالي لم يعط من قبل الموضوع بـل هو يصدر عن الذات . وفي الواقـع هناك بعض مشاهد من حياة الاسير ربما كانت في ظروف أخرى جميلة . فمثلا من اللذيذ أن تكون لنا القدرة على الحكم والتأمل . ومن اللذيذ أن نطالع منذ الصباح حتى المساء كتابا نحبه ، وأن نتمتع بأوقات الفراغ ، وأن نتخلص من عوارض عديدة ، ومن الهموم المباشرة ، والمسؤوليات المسلكية . غير أن الاسير يرى ذلك كلـه ويشعر بـه من زاوية الالم . ولن ينكر أحد ذلك . ترى لماذا ؟ . . . لا لشيء سوى أن الظروف المادية لا تتضمن الألم بصورة آلية ، ولان هذا الالم يفترض وجود حكم قيمة وقد يقولون : أجل ولكن هل يؤدي ذلك الى التعليل بواسطة الحريـة ؟ . . . ولكي نقتنـع بذلك ، يكفي أن نفكر مرة ثانيـة بمثال الحياة الرهبانية وبهدوء أولئك الذين يصلون الى تقبل مصيرهم ، ذلك القبول الذي ليس الا اثباتا لحرية داخلية .

وهكذا فان الالم انما هو حالة شعور فصله الاكراه عن الظروف العادية لتكامل حريتـه مع العالـم الواقعي . ولا يمكـن تخفيف هذا الالم الا بالتعلق المثالي مع عالم ليس على أرضنا هـذه .

# الفصل الثاني

## اللون العاطفي للعقدة : السأم

ان الالم حالة تحدد في ذاتها كحالة انفعالية ، ومع ذلك فان هذه اللفظة عاجزة عن أن تنال قبولنا حقا لتمييز العاطفة التي يثيرها الاسر . فهي في الواقع عامة جدا . وهناك ضروب من الالم لا تشبه كلها ألم الاسير بالضرورة . فالالم النفسي كما قلنا منذ البداية هو في أساسه تحمل ، وتحمل العناء بوجه خاص، فكل ما يثقل علينا انما هو بمقدار ما سبب للالم . واذن فلا بد من التفتيش عن لفظ أدق من اللفظ الذي اتخذناه حتى الآن لكي ندل دلالة دقيقة على نوع الألم الذي نفحصه هنا . غير أن هذه الحالة المرتبطة بالاسر تبدو لنا أنها تظهر في صفتين أساسيتين : العمق واللجوء الى الديمومة، فحالة الاسر في الواقع تتناول من جهة الكائن بأكمله اذ أنها تفسر بجوهر ذاته، ومن جهة ثانية فان من الشروط اللازمة لحالة الاسر الصعوبة في اندماج الكائن في العالم الزمني أي أنها لايمكن فهمها الا بادخال فكرة الزمن . ولذا لا نستطيع أن نفلت بصورة مثالية من هذا الالم الا بتأمل الابدية أعنى بذلك نفي الزمن في مضمار الغايات .

ومن بين الالفاظ المختلفة التي تلجأ اليها اللغة الفرنسية لتشير الى أشكال الالم ، لا بد لنا اذن من أن نحفظ الشكل الذي يتضمن مفهومه أو ما يوحي بالفكرة على أفضل وجه تلك العلاقة المزدوجة التي لا بد منها للحالة الانفعالية مع مجموع الكائن ومع اندماجه في الديمومة .

نستطيع أن نستبعد في الحال لفظ الالم الجسمي ( douleur ) اذ أن استعمال هذا اللفظ بدقة لا ينطبق حقيقة الا على المظهر العضوي للالم ، وهكذا لفظ الكآبة ( mélancolie ) أو « المرارة السوداء » التي تشير الى عاطفة

خاصة جدا يبدو أن سببها افراز الاخلاط أكثر من أن يكون عدم تطابق الكائن كله في مظهريه العقلي والمادي . وهذا اللفظ قد يكون في آن واحد غامضا ودقيقا . ينطبق على حالة يمكن أن نشعر بها في ظروف شتى . وتقتصر هذه الحالة على انفعال جسمي وعرضي . أما الحزن ( tristesse ) فيمكن أن يكون عميقا ، وان يؤثر في كل شخصيتنا ولكنه في اتساعه غير مرتبط بالديمومة . وليس من الضروري أن يكون شديدا بقدر ما يكون طويلا ، وكثيرا ما نتكلم عن احزان سريعة الزوال عن « غمام من الحزن » واللفظة الانكليزية ( spleen ) العزيزة على بودلير ، ربما كانت تفي بالمطلوب أكثر من غيرها . ولكنها ، وقد أدخلت الى لغتنا من قبل الشعراء وفي المجتمع توحي بعاطفة دقيقة خصبة باحلام اليقظة لاسيما وأنها لا تصدر عن أي سبب خارجي دقيق ، وهي ليست بلا شك الحالة التي نحن بصددها . أن التعبير عنها في اللغة العامية بلفظ ( cafard ) لها الفضل بأنها لا تنطوي على نفس الدقة ولكنها على عكس ذلك خالية من عيوبها ، انها تمنع ذلك ( تحديد غير موجود كالسابق في الشعور الذي نحاول ايجاد خصائصه ) ولا شك أن تلك اللفظة هي المفضلة لدى معظم الاسرى وهم يؤثرون استعمالها الى غير ذلك حينما يريدون أن يعبروا عما يشعرون به في أعماق يأسهم . ولا بد من الاعتراف بأنه يوجد في موسيقاها العميقة ايحاء غير محدود غير أن ذلك اللفظ غير مرتبط بالديمومة وهو ينطبق على شعور بالانزعاج غير منتظم ، وعلى أزمة يطلق عليها « طارىء من الحزن » ( coup de cafard ) . وهي تقع في اللحظة أكثر منها في مرور الزمن ، ولذلك بدلا من أن تعبر عن الشعور الذي نفتش عنه فهي تشير فقط الى ذروته .

وهكذا فان ألم الاسير الخاص ليس والحق يقال غريبا عن الالم الجسمي ولا عن الكآبة أو الحزن ( spleen أو cafard ) ولكنه لا ينحصر في أحد هذه المفاهيم ، ويبدو أن اللفظ الذي يفي بالمرام هو لفظ السأم . ففي الواقع بحسب أصل الكلمة من جهة ترجع هذه الكلمة الفرنسية ( ennui ) الى اللغة اللاتينية الدنيا ( inodiare ) ومن هنا فانها توحي بشعور لا نقوى في الحقيقة على محبته . غير انه يوجد ـ كما رأينا ـ بعض أشكال من الالم نحب أن نشعر بها بحيث اننا نسعى وراءها أحيانا بملء ارادتنا اذ أننا اذا وجدنا فيها شيئا من المقت من جهة ، فاننا مع ذلك نعتقد أننا نروي بها مطالب سامية أخرى من كياننا . فالعاطفة التي لانجد فيها على الاطلاق شيئا مستحبا انما هي ألم عميق ، ألم يسيء الى شخصنا من أعماق جوهرها . واننا نعثر هنا على أحد المعيارين اللازمين لتوجيهنا في بحثنا . ومن الثابت أن لفظ السأم قد فقد طلاوته

لشدة استعماله ، وانه ينطبق الآن على حالات نفسية عميقة ولا شك ، ولكنها غير شديدة مع ذلك ، ان قولنا « سئمت » لا يفترض دوما وجود حزن عظيم جدا . ولهذا السبب فاننا سنطلب فيما يتعلق بما يلي ، أن تفهم هذه اللفظة في أشد معانيها قبل انحطاطها ، ولنذكر مثلا هـذا البيت لراسين في روايـــة ( Bérénice ) : « كم غدا سأمي شديدا في الشرق القفر » .

واذا فقد هذا اللفظ قوته اليوم فانه يمتاز بأنه ــ في مقابل ذلك ــ يملك الخصائص الرئيسية لنوع الالم الذي هو موضوع مناقشتنا هذه . لقد رأينـا أن هذا اللفظ يرضي أول المعيارين اللذين يجب أن نحكم بموجبهما عليه . وهو يستجيب جيدا للمعيار الثاني . فنحن لا نستطيع ان نذكر فكرة السأم دون أن نستوحي ديمومتها . فالالم لا يتخذ شكل السأم اذا كان فجائيا . ولا يكون ذلك الا اذا طال أمده أو اذا اعتبرناه طويل امد واذا قال لك امرؤ « انني أشعر بالسأم » فتساءلت ماذا يقصد بذلك فانه يجيبك بلا ريب « اني أجد الوقت طويلا » ان تلك الجملة تعبر ، وما في ذلك من شك خير تعبير عن العاطفة التي نحن بصددها .

واذا أردنا أن نعلم كم تناسب لفظة « السأم » حالة الاسير النفسية التي نبحثها من الناحية الانفعالية ، لا بد لنا أن نجهد في تدقيق هذا التعبير « رؤيـة الوقت طويلا ولا بد أن نرى هل هو ينطبق على حالة الاسر » .

غير أن الاجابة على هذا السؤال ليست واضحة كل الوضوح كما نظن . ومن البديهي انك اذا سألت أسيرا عن الاثر الذي يتركه في نفسه طول الاسر ، فانه يجيبك بلا شك بل بلا تردد « انــه طويل » أو خيرا من ذلك « انــه طويل جدا » ، ومع هذا فاننا اذا تحرينا الامر تحريا عميقا رأينا أنه يجب أن لانتقيد بهذه النظرة الاجماليـة ، وفي الواقع ، كـم من مرة نسمع في الحياة العاديـة بالمعتقل شخصا يدهش لدى مراجعـة التقويم « كيف ؟ ... اليوم الاحد ! » أو يقول « اني هنا منذ سنة ويبدو لي أن الحياة المدنية كانت أمس » أو يقول : « انه شهر آب ! ... يا للغرابة نحن هنا نسأم حتى الموت ، ومع هذا فالوقت يمر بسرعة » . وفي هذا الكلام الاخير ، وان كان عاديا ومخلصا يظهر التناقض بوضوح مع الدهشة : فالسأم يرتبط بحد ذاته بفكرة الزمن الطويل ، واذا بنا نكتشف حادثا جديدا في النهاية ، لانكاد نلاحظ أثناء سأمنا ، أن الاسابيع كانت تخلف الاسابيع والشهور تتبع الشهور .

ان التناقض الظاهري ينشأ كما هو في ظروف أخرى عديدة عن أن الناس يستعملون نفس اللفظ في معان مختلفة . وضروب التناقض البديهية ترد غالبا

الى أخطاء في التعبير . فهناك كما لا يمكن لاحد أن يجهله طرق للتحليل العميق لبرغسون . وتمييز بين الزمان الموضوعي القياسي ، والديمومة التي نحياها وهناك تمييز بين التوقيت الخارجي الذي يعد في حقيقته مكانيا ( وهو توقيت للساعة أو التقويم ، أي حركات النجوم ) والواقع الداخلي للافكار والعواطف ، ولولا هذا الازدواج لم يعد ثمة معنى لتلك التعابير أمثال « الزمن الطويل » و « الزمن يمر بسرعة » . فالزمن يكون قصيرا أو بطيئا بالنسبة لزمن آخر يستخدم مقياسا له . والوقت الذي يبدو طويلا انما هو مثلا الديمومة التي نحياها أكثر شدة من المعتاد بالنسبة للمقياس الرسمي . ومع ذلك فان هذه الملاحظة لاتكفي لان تنزع التناقض الذي يزعجنا ولولا أن المقارنة تمت دوما بطريقة واحدة بين اللفظين نفسيهما لما فهمنا أن الاسير يمكنه أن يقول في آن واحد : « اني أجد الزمن طويلا ، ومع ذلك فقد مر سريعا » وعندما نتحدث عن السأم نقارن بين الديمومة التي نعيشها والمقياس الموضوعي فنجدها طويلة . وعندما نقر بأن الاسابيع قد مرت مع ذلك سريعا ، فاننا نواجه أيضا نفس المبادىء . فمن أين ينشأ هذا الازدواج في التأثرات ؟ ... هناك تعليل واحد ممكن : يمكننا في الواقع أن نتناول الديمومة الداخلية من نواح متعددة ، ولهذا السبب نحن نتخذ معيارنا بين اللفظين اللذين نقارن بينهما ، أحد اللفظين تارة واللفظ الآخر تارة أخرى .

فمثلا اذا فكرنا بصبيحة انقضت منذ قليل ، بقصد التساؤل هل بدت لنا طويلة أو قصيرة ، أمكننا لتقدير ذلك أن نفتش في أن نتذكر ما ملأها وأن نراجع صدى الانفعالات والافراح التي ميزتها ، حينذاك يقال عن يوم حافل أو «متقلب» طويلا ، لاننا بالقياس الى وحدة الزمن الموضوعية أي هنا أربع وعشرون دورة لعقرب الساعة نكون قد مددنا ذاكرتنا بعدد أكبر من الذكريات خلافا للمعتاد . وبهذا المعنى خصوصا ، يدير الاسير انظاره مثلا نحو الشهر الذي انقضى منذ قليل فلا نجد فيه حادثا بارزا ، لا شيء يستحق الذكر بل على العكس من ذلك أشبه ما يكون بفراغ مظلم ، لانه لا يعد فيه أي طارىء هام ، أي هوى ،أي احساس خالص فيعلن حينئذ « لقد حان شهر آب ( اغسطس ) يا الله ، كم يجري الوقت بسرعة ! » وهذا كما لو أن نظره قد اجتاز قطعة من الزجاج فدهش لعدم توقفه عليها ، فيقول « ومع ذلك ، فهذه القطعة غير دقيقة فلكم هي شفافة ! » .

والزمن بهذا المعنى يبدو قصيرا ، اذا ما بدا للذكرى انه قطعة من زجاج . غير اننا في هذه العملية ، نريد أن نتكلم عن المدة الداخلية ، وهي التي نريد أن نقدر قيمتها ، وللقيام بهذا العمل نتخذ الزمن الموضوعي مقياسا .

وهكذا حين يلاحظ الاسير ، وهو يتجـه الى الماضي أن هذا الشهر مر سريعا ، يريد أن يقول أن الذكرى التي حفظتها منه ، وبالتالي الاحساس بالمدة الذي تركه في نفســه يشبه سطرا هو أقصر من السطر الذي يعطيــه التمثيل المكاني للزمن نفسه .

والآن أفترض أنني في مقعدي ، غير عالم بما يجب عمله ، وأنا أنتظر ساعة ذهابي الى المسرح وكثـيرا ما أنظر الى ساعتي فأقول مغالبا التثاؤب : « اني أسأم ، ما أطول الوقت ! » . وهنا أراني لا أعود أستعمل اللفظ في نفس المعنى الذي استعملته في المثال الاول ، بل العكس من ذلك ان العلاقة التي أعبر عنها بنفس الطريقة هي في الواقع عكسها . وما هو طويل هذه المرة انما هو الزمن الموضوعي ، الذي نقارنه بالمدة التاريخية ، المتخذة كمقياس ، وفي الواقع عندما أطالع ساعتي كمحموم يبدو لي أن العقارب لا تدور سريعا . ولو أردت أن أخدع نفسي لقدمتها . ومهما يكن من أمر ، فاني أرجو أن تسير بسرعة زائدة ، وأن تكون دورة هـذا العقرب التي يجب القيام بهـا أقصر بالنسبة لنفاذ صبري فساعتي اذن بطيئـة والزمن الموضوعي متأخر ازاء رجائي وانتظاري أي ازاء شعوري . وأخيرا فيما أصبح في المسرح بعد هذه الساعات من الضجر ، اذا ما استدعيتها الى خاطري بقصد تقدير كثافتها أقول لنفسي : انها لساعات ضائعة وفارغة ، وأستطيع أن أراها قصيرة ، معتنقا بهذا طريقة المثال الاول في المقارنة . ذلك المثال الذي يتخذ الزمن الموضوعي مقياسا . ومع ذلك في مثل هذه الحالة ربما رأيتني مدفوعا لان أستمر في رؤيتها طويلة . أي لان أتخـذ مقياسا المدة التي حييناها ، لانني سأستدعيها على أنها لحظات انتظار أو سأم ، لا لكونها فارغـة . وذلك لاني سأقف بالفكر في نفاد صبري ، فأراني متصفحا هذه الساعة التي تدور عقاربها بطيئة جدا .

وهكذا لا تناقض بين هذين الحكمين ( اني أشعر بالسأم لاني لست أعلم ما يجب عمله ) و ( ساعة من الوقت قد أضعتها هباء ، ما أسرع الوقت حينما لا نعمل شيئا )انها بعكس ذلك مجرد صورتين مختلفتين لنفس الفكرة . والواقع اذا كان الزمن الموضوعي سريعا بلنسبة للمدة التي نحياها ، فهـذه المدة هي بصورة معاكسة بطيئة بلنسبة لذاك الزمن ، وكذلك الامر اذا قارنا بين هذين الحدين ( آ ) و ( ب ) فأستطيع أن أكتب بلا فرق ( آ > ب ) أو ( ب < آ ) .

ولكن لماذا ننتقل هكذا من نسبة ما الى نسبة تعادلها بطريقة معكوسة ؟ ان سبب ذلك كما رأينا ، هو اننا نستطيـع أن نتناول المدة الداخلية من نواح متعددة أو بالاحرى لاننا نميل الى تقديرها بدافع مصالح مختلفة . واذا كان

المقصود مراجعة ما بقي لنا من الزمن الماضي ، نتساءل عن المدة التي حييناها ونفتش لقياسها عن مقياس موضوعي فاننا نتخذ حينذاك الطريقة الاولى للمقارنة ، وفي هذه الحالة يجد الاسير أن الزمن ( والمقصود هنا الزمن الداخلي والذاتي ) قد مر سريعا بينما كان يسأم . واذا كان المقصود بخلاف ذلك ايجاد الاثر نفسه الذي تركته المدة في نفوسنا ، فاننا نستعيد اثر نفاد الصبر والانتظار في الماضي . وبالتالي أننا نتصور هذا المستقبل السعيد وهو بطيء في تقدمه ولكن بما أننا نخصمه في حسابنا ، ونحن نثق في القياس الموضوعي بالاوراق التي ننزعها من التقويم أو من أبرة الساعة ، فأننا نتخذ هذه المرة الطريقة الثانية للمقارنة فننطلق من الزمن الموضوعي كنوع من المعطيات ، ونقدره بحسب نفاد الصبر وهو بمثابة المقياس . فمن هذه الجهة يجد الاسير الوقت طويلا لانه يشعر بالسأم ( والمقصود زمن أسره كما يمكن أن يفترض مقدما في التقويم ) وفي النهاية تكون عملية المرجع في الحالة الاولى ، كامنة في الذكرى أي في حالة الفكر التي تصعد نحو الماضي في حين أن في الحالة الثانية تخضع هذه العملية للانتظار أي لحركة الفكر التي تتطلع نحو المستقبل . انه لامر طبيعي ، ففي نفوسنا وبالتالي في مدتنا نشعر بالحياة المنقضية . ولكن على العكس من ذلك لكي نتنبأ عن المستقبل نحن بحاجة الى حدود ونحن نجد أساس مبدأ التقيد الشديد خارجا عنا ، أي في التركيب المكاني وأن ما يعقد المسألة ويغطي حلها البسيط في الاغلب هو أن الذاكرة يمكن أن توجه نحو المظهر الموضوعي للذكريات عندما نجمعها كأنها اشياء أو أن تهتم ايضا بطابعها الذاتي وتستعيدها كما قد عشناها. وفي هذه الحالة تكون لدينا ذكرى الانتظار ، ذكرى الحركة نحو المستقبل التي قمنا بها سلفا . وبالتالي وان كان المقصود طريقة الذاكرة فان كل شيء يجري كما لو كنا في الواقع بحالة انتظار والعملية لا تتم صاعدة الى الماضي . وهكذا فالاسير اذ يتذكر سأمه على تلك الحال ، يمكن أن يقول « مضى شهر . كم كان طويلا ! » اذ هو لم يستعد ما عاشه مطلقا من الحاضر الى الماضي ليقيس كثافة الموجة التي تخوضها ذاكرته ، بل هو يعيش هذا الماضي من جديد على أنه سير نحو المستقبل الذي يطول جريانه الى مالا نهاية .

والآن كيف نعلل ما يأتي : بقطع النظر عن كل اعتبار خارجي اذا سألنا أحد الاسرى ما رأيه في مدة الاسر أجاب بغير تردد « انها طويلة » ولماذا ، ازاء هذه المسألة تفضل الطريقة الثانية على الاولى فلماذا يقف هكذا بصورة آلية في الحالة التي تبعث فيها الذاكرة السأم على تلك الحالة بدلا من أن تراجع الماضي لتقدر

قيمته ولماذا يقارن بين الزمن الذي قسناه على التقويم بالمدة التي عشناها والتي اتخذناها مقياسا بدلا من أن نقوم بالعملية المعكوسة .

نستطيع أن نجد لذلك سببين : الاول هو أن الشعور بالانتظار قد سيطر على كل أسرة كما رأينا ذلك عندما درسنا الطابـع الموقت لهذا الشعور . وان هذا الانتظار بدلا من أن تخف وطأته على مرور الزمن ازدادت اضطراما .

وحينذاك ، فان تداعي الافكار يجمع بصورة وثيقة في ذهنه لفظتي الاسر والانتظار ، وبالتالي لربما حدث له أن يجعل منها تجريدا حينما يفكر صدفـة بما قام بـه خلال الاسبوع أو الشهر الماضي ومن هنا نشأت هـذه الملاحظـة المدهشة : « في الواقع أن هذا الوقت قد جرى سريعا » . ولكن اذا سألناه في الحال عن عاطفته نحو الاسر حينذاك يقدم له الاسر بلا منازع انتظاره وسيتخذ لتقدير الزمن الوضع الذي يوجه اليه هذا الانتظار نفسه .

أما السبب الثاني الذي نأتي بـه هنا فلربما كان أهم من السابق، لما كان الاسر يمتد الى عدة سنوات فالاسير يمكنه أن يشعر بالزمن الماضي بحسب شعوره بتقدمه بالسن وخصوصا بتقدمه في السن بأسرع مما لو كان حرا اذ أن هذه المحنة تقي جسمه وتخشن طباعه قبل الاوان . شعر أبيض ، تجعدات على الجبهة ومن جهة ثانية وضع جدي للفكر بازاء الحياة تلك هي الدلائل القاسية التي تكشف له انقضاء شبابه المستعجل . ومع ذلك فان اتخذ ذلك الحدس المحتوم لمدته قياسا يدهش لكون الوقت الموضوعي لا يتبع نفس الوقع فيقول لنفسه . « لقد كبرت عشر سنين ومع ذلك فان التقويم ذاته لم يمنحني سوى سنة أكثر » . فهو ينطلق اذا من الزمن الذاتي المعتبر قياسا ويجد بالنسبـة لنفسه الزمن الموضوعي ليسير ببطء أكثر من المعتاد . وبهذه الطريقة يميل الى اعتناق طريقة التبشير والمقارنة وهي نفسهـا الطريقة التي توحي بها عاطفـة الانتظار ، بقدر ما يظهر الشعور بالتقدم بالعمر حركة تدفع من الحاضر نحـو المستقبل . لا يرى من السهل أن يشعر بانتقاله هكذا من الذاتي الى الموضوعي لاسيما وأنه يدرك بذلك مدته نفسها بالنتائج الموضوعية والمشاهدة . وحينذاك فأن الحكم الذي يصدره بتصريحه : « اني أتقـدم بالعمر ولهذا يبدو لي الزمن طويلا » . هذا الحكم يبدو له صادرا في المطلق ولا يرتكز على مقارنة بسيطة .

وهكذا فان ألم الاسير يعرض ازاء الزمن صفات السأم نفسها فهو يتضمن الشعور بأن سير الزمن الموضوعي بطيء جـدا بالنسبة لانتظارنا أو بالنسبـة لحدسنا بالشيخوخة ، وبصورة مقابلة لا بصورة متناقضة ان مدتنا ألتي نعيشها مملوءة قليلا بقدر ما هي سريعة بالنسبة للايام الماضية واذا كنا نتعرف بالشعور

بالسأم لمجرد ايجادنا ( الزمن طويلا ) فان هذا اللفظ يطبق أيضا على حالة الاسير الانفعاليـــة .

ومع ذلك لدينا هنا فقط طابع خارجي يساعدنا على التعرف على السأم ولكن ذلك لا يعلمنا لماذا يتخذ ألم الاسير هذا الشكل بصورة خاصة . ولمعرفة ذلك لا بد من أن نتجاوز ظاهر السأم وان نتساءل بماذا يقدم في أساسه ولا بـد من التفتيش عن العملية التي يلجأ اليها الاسير ليثير في الانسان هـذه العاطفة بصـورة أكيـدة .

يردد الناس بأن السأم ولد من الرتابة وان الاشياء تجري علـى نمـط واحد ، ويبدو لاول مرة في الواقع أن هذا المنشأ هو أقرب ما يكون الى الحقيقة فكل ما هو رتيب( monotone ) يبعث فيالنفس الملل بلاللذة نفسها تصبح مملة فيالنهاية اذا تكررت دائما بالذات. تلك هياحدى نتائج العادة الطبيعية اذ نجد في تقبل الفرح بصورة منفعلة وان كان للفرح منشأ في العفوية . ان التكرار أو المدة التي تلامس الشعور سطحيا كلاهما يدفع الشعور الى النوم وذلك بخلق الآلية . وبتعبير أدق العادة تخمد الاحساس الذي كان الشرط الاساسي لهذه الفعالية المستحبة . وهكذا فان الرتابـة في الاشكال يورث السأم حتى في ميدان اللذة وذلك بحذفها الاساس الحسي في حكم القيمة ذلك الحكم الذي تنطوي عليـه اللذة . وبصورة أدق نستطيع أن نتصور كيف أن التساوي في الاشكال يؤدي بنا لان نجد الوقت طويلا بالمعنيين اللذين ذكرناهما قبلا . فمن جهة حينما تصعد الذاكرة في الماضي لتشعر بكثافتـه ، لا تجد فيـه أمرا هاما وتكرار أو امتداد الانطباع نفسه يعرض له شيئا أكثر من هذا الانطباع بالذات . وهكذا سيبدو الوقت بذلك فارغا .

ومن جهة ثانية ، بما أن الرتابة تعجز عن أن تروي حاجتنا للتنوع . تلك الحاجة المرتبطة بعفوية شخصيتنا ، وبحاجة الحركـة الى أن تتجاوز ذاتهـا وتتخلص من الآلية ان هذا ليثير في نفوسنا انتظار عواطف جديدة أو انطباعات جديدة . ( وقد رأينا كيف أن الانتظار في امكانه أن يدفعنا لنقدر طويلا مجرى الزمن الموضوعي المقيس ) .

ومع ذلك فلا نستطيع أن نقتصر على هذه الاستدلالات واذا كانت الرتابة في الاحساسات يرافقها السأم في معظم الحالات فهي لا تكفي لتعليله . فالرتابة في أول الامـر لا تنفي كثافـة محتوى الشعور بصورة لازمـة كما نعتقد ذلك نعتقد ذلك فالنهار اذا كان مختلفا غنيا بالحوادث التافهة ربما يبدو لنا أنه غير ذي شأن في حين انه يبدو لنا غنيا اذا شغله انفعال واحد قوي سواء أكان مكررا

أو ممتدا . وعلى وجه الخصوص كيف يمكن أن ينشأ سأم الاسير عن الرتابة ؟..
انه على عكس ذلك ، وأقله في الايام الاولى يمثل بالنسبة للحياة السابقة بأكملها تبديلا أساسيا . فبحسب النظرية السائدة أن الحياة العادية بامتدادها لا بد لها من أن تنهكنا في حين أن حادث الاسر من شأنه أن يقضي على رتابتها . وفيما بعد فقط بينما يمتد الاسر نستطيع أن نقول بأنه يولد الضجر برتابته غير أن الاسير يشعر بالضجر منذ الشهر الاول ومنذ الاسبوع الاول ويبدو له الوقت فارغا .

ومن جهة ثانية اذا كانت الرتابة تتعارض مع حاجتنا الى التنوع فهي على عكس ذلك تلبي حاجتنا الى الاستمرار وهذه لا تقل شأنا عن الحاجة الاولى . وفي بعض اللحظات التي نرانا قد أشبعنا من الحركة فاننا نعطي الاسبقية الى الحاجة الثانية ونحن قادرون على أن نعجب بتلك السكينة التي تهدهد نفوسنا وحينذاك لا تولد الرتابة فينا الرغبة أو انتظار حادث جديد وغالبا ما نجلس مغتبطين في مقعد وثير نتذوق رتابة اللحظات الناعمة فنحن لا نجد مطلقا رقاص الساعة يدور ببطء .

أضف الى ذلك، وان كانت عاطفة الانتظار مرتبطة بالرتابة فهذا لا يؤدي الى السأم في الوقت ذاته . وهناك بعض الهواة وبعض المتهافتين على اللذات يجدون من الفرح في الرغبة أكثر مما يجدونه في امتلاكهم الشيء موضوع رغبتهم . فهم يتذوقون انتظارهم ويعتقدون بأنه ثمين بحيث أنهم لا يرغبون في اضاعة لحظة واحدة منه غير أن تلك التجربة تبدو أنها تناقض ما قيل سابقا حينما ادخلنا الانتظار لتعليل توهمنا بأن الزمن طويل وفي الواقع كان المقصود حينذاك انتظارا تصورناه شرا أي يرافقه حكم قيمة لا يرتبط به بصورة تحليلية بل تركيبية أو أيضا في حالة الاسر الخاصة. ان هذا الانتظار بجوهره ذاته يسيء الى الشخص بكامله ولا يستطيع مطلقا أن يبدو لذيذا ولكن هناك حالات لا يرمي فيها الانتظار الى غائية سامية للشخص ، بل الى ميل خاص فهي قادرة على أن تسبب اللذة ازاء ميل آخر . ومن جهة ثانية : كنا في تحليلنا للسأم نعتبر الانتظار وكأنه يحملنا على أن نرجو تحقيق مستقبل نسقطه في حسابنا وكأنه يحثنا على أن نلغي عقليا كل الوقت الذي يفصلنا عنه في استعجالنا بادراكه ومن هنا نشأ قصر المدة التي نعيشها أو بالاحرى المدة التي يجب علينا أن نعيشها وبالتالي الشعور بأن الزمن الموضوعي طويل جدا بالنسبة لهذه المدة . لقد كان المقصود شكلا من أشكال الانتظار . غير ان الانتظار يمكنه أن يتخذ أشكالا أخرى كما يدل على ذلك مثال الهاوي الذي يحافظ على رغبته لذاتها فيبقيها بحالة الاحتداد

اللذيذ . ولا يدعو ذلك للدهشة ، فقد رأينا أن الشيء نفسه في ميدان الانفعال يمكن أن يكون بالتناوب اذا لم يكن في آن واحد مؤلما ولذيذا ، والشيء الواحد يمكن أن يثير عواطف مختلفة وأن يعرض مشاهد متناقضة بحسب ما يؤخذ ، في هذا الدور أو ذاك من نضوجه الذاتي والانفعالي وذلك لاننا نستطيع أن نقلب من تلقاء ذاتنا قيم الشيء اذا لم تكن مرتبطة بـه بصورة تحليلية وذلك بجوهر شخصنا ذاتـه . وهكذا ، فلنكرر ذلك أيضا ، الالم يعتبر أنه فرح ومن ثم هذا الفرح يسبب الالم وأخيرا هذا الالم ينقلب الى سعادة حينما نرفع شأنها بحيث نرى فيها عنصرا من عناصر الغبطة الابدية . وهكذا الامر فيما يتعلق بالانتظار فنحن نشعر به أولا أنه مزعج وحينذاك نسعى للتخلص منه فنتجه بالفكر نحو المستقبل . ومن هنا نشأ الشعور بالملل المرتبط بهذه الحركة ، وفي حالة الاسر ان الشعور بالانتظار يظل دوما في هـذه المرحلة المؤلمة اذ أنه يسيء الى الكائن العميق في المرء بانتزاعه منه رؤيته للغايات الوحيدة . وهكذا فانه يحمله دوما نحو المستقبل نحو ما هو أبعد من ذلك وفي حالة المتهالك على اللذة ان قيمـة الانتظار المزعجة لم تكن على عكس ذلك مطلقة بل نسبية ازاء بعض الميول فقـد كانت مرتبطة فقط بفقدان شيء خاص وأغلب الظن أنه خارجي ولهذا السبب استطاع أن يرجع الى سلم آخر من القيم ( سلم الانفعالات الناتجة عن الاشياء التي نملكها ) فيجده لذيذا . وحينذاك فالانتظار يكتفي بذاته ولا يحمل الفكـر نحو مستقبل سابق لاوانه . ان فكرة المتهالك على اللـذة الذي هو من هـذا الفرع لا يميل الى تقصير المدة التي تفصله عن تحقيق الرغبة بل لتمديدها فهو لا يجد الوقت طويلا ولا يضجره الانتظار اذ أنه يستطيع أن يتحايل مع رغبتـه وأن ينحصر معها في حاضر شهواني .

نرى من ذلك السبب الحقيقي الذي بموجبه لا تفسر الرتابة السأم وهذا السبب الذي كان يختفي وراء الاسباب الاخرى هو ما يلي الرتابة السكولوجية أو بالاحرى النمط الواحد ليست مجرد امتداد في الشعور لرتابة موضوعية بل انها ثمرة حكم قيمة ذاتي فالاشياء المشابهـة لا تترك بحكم الضرورة احساسا بالرتابة كما أن الاشياء المختلفة لا تشعر بالاختلاف اذ أن ذهننا يمكنه أن يلعب أو ينام في تأمل بعض الاشياء أو تلك . ومع هـذا قد يجيبوننا قائلين : لربمـا يكون من المبالغة أن ننكر كل سبب موضوعي للرتابة نفسها . اذا تكررت النغمة نفسها على آلة موسيقية خلال عدة ساعات لا تبدو مسلية لاحد ذلك صحيح ولكننا في الحقيقة نقف في حالة يتقبل فيها الذهن احساسه بصـورة منفعلة . ولهذا السبب يكون نصيب الشيء في العاطفة المثارة أكبر من نصيب الشخص.

اني أستطيع بسهولة ان أفترض مع ذلك لدى اذاعة هذه النغمة ذاتها لثلاث مرات متتاليـة يتسلى السامع بمقارنة فروقهـا الحقيقيـة من حيث الطول والمسافات أو أنه يهتم بالاثر الذي يحدثه التكرار ذاته اذ أن الاثر الذي تحدثه النغمة المتكررة لا يساوي تعداد الاحساس المنعزل . وفي هذه اللحظة لا يجـد بعد رتابة في الموضوعية . غير أن التجربة ولا شك اذا امتدت خلال ساعة فان المرءينقطع عن الاهتمام بما يسمع وبما أنه يقبل هذا الرنين بصورة منفعلة يجده حينذاك مملا . فبقدر ما نكـون منفعلين يكـون الشعور بالملل مرتبطا ضرورة بالرتابة الخارجية ولكن ما دمنا نشيطين أي ما دام جهدنا منتبها فانه يهمنا أن نصدر هذا الحكم أو ذاك عن الشيء نفسه فمثلا اذا لم يهتم الشخص العادي بمنظر طبيعي ربمـا رآه الرسام الماهر غنيا بالايحاءات . وكذلك الامر فالقطعـة الموسيقية الغنية بالفروق الدقيقة بالنسبة للهاوي الفنان هي تافهة بالنسبـة للاذن الخشنة . وبتعبير آخر حينما نكون نشيطيين أو حينما لا نريد أن نذعن للآلية ونعطي الاسبقيـة للموضوع المجرد حينذاك لا تكون رتابة الانطباعات في الاشياء انما هي في ذاتنا . ولهذا السبب يتعرض الناس لاخطار متعددة اذا ما أرادوا تعليل عاطفة لسببها الخارجي واذا وجد الاسير حياته غاية في الكآبة فلا نجد سببا كافيا لذلك في دراسة تنظم أوقاتـه . لا بد أيضا أن ننحني على حالتـه الداخليـة ، والرتابة ليست هي السبب الموضوعي للملل . يجب أن نفتش لها عن تعليل سيكولوجي من حيث النوع فهي نفسها حالة ذاتية يرتبط بهـا ولاشك الملل . وتعليل الملل بالرتابـة ذلك معناه والحق يقال تعليل الملل بالملل فنستطيع اذن القول ان الشعور بالرتابة لا يرتبط ضرورة بالملل ولكنـه اذا ما سببه فليس هو الذي يفسره . انما هما وجهان غالبا ما ترافقهما عملية واحدة لا بد من اكتشافها . فبأي شيء يعلل الملل اذا لم يكن برتابة الانطباعات؟ ولكي نعلم ذلك نميل لان نفكر كما يلي : الرجل الذي يمل يناضل هذه العاطفة مفتشا عن ضروب التسلية . ان ذلك صحيح ولا شك في معظمه ، ولكن لا بـد أن نتفق على معنى هـذه اللفظة الاخيرة لاننـا اذا ادعينا أننا وجدنا هنا سببا موضوعيا للملل واذا فكرنا أن هـذه العاطفة ناتجة آليا عن فقدان بعض هـذه الموضوعات الخارجية أو تلك فلربما لا نوفق في توضيح مسألة الاسر، وفي الواقع لنفترض بأنه توجد فرص للتسلية الموضوعية أي يمكن أن نحدد دون الالتجاء الى حالة شعور سابقة ولتكن مثلا الالعاب والمطالعة والتمثيل والموسيقا . ولكن اذا كان رأي الناس يميل غالبا الى الاعتقاد بأنه يوجد حقيقة فرص للتسليـة كموضوعات خارجية فعلى عكس ذلك ان الناس يعملون جيدا أن هذه ان هي

الا نظرة عامية ولهذا السبب يقول أيضا ( كل شخص يأخـذ نصيبه من اللذة حيث يجده ) فيعود هكذا الى التعريف الذاتي فهذا الشخص يتثاءب في المسرح في حين أن جيرانه يتسلون فيه وهناك من يحبون ورق اللعب وغيرهم يصيبهم القرف منه أضف الى ذلك أن عجز هذا المعيار الموضوعي بديهي جدا في المسألة التي تهمنا ولا ينكر أحد أن الاسير يشعر بملل ومع ذلك فاذا كان المقصود مثلا أحد سكان معتقل أوفلاج ( Oflag ) فلا عمل لـه سوى التسلية . قطع نهار هـذا الأسير الى قطع صغيرة بحيث نستطيع أن نلاحظـه من الخارج . انك لواجد فيه محادثات طويلة وألعاب من البريدج أو الشطرنج وحفلات موسيقية وألعابا رياضية ومشاهد تمثيل وكل مايعد من ضروب التسلية . أجمع ذلك كله فلا تجد مكانا تضع فيـه الملل أو تجد مكانا ضيقا ! ولكن الواقع أن الملل ليتبع الأسير أنى توجه في دار التمثيل كما في غرفة اللعب في ملعب كـرة القدم كما في المقعد حيث يجلس في غير حركة مستسلما لأحلام اليقظة . ان هـــذه اللحظات التي تدعوها في تصنيفك الموضوعي لحظات اللذة لا يعيشها الأسير على أنها لذات . وجميع هـــذه المشاغل التي ربما تستهويه لو أتيح له الانتقال الى بيته فهو يستخدمها هنا لقتل الوقت أي لملء ذهنه بأشياء تختلف عن اجترار حزنه . فهـي تشل حركة مللـه ولكنها لا تمتصه . انه لا يستطيع أن يتسلى حقيقة اذ هو يشعر بسأم دائما فتعليل ما يشعر بـه بفقدان ضروب التسليـة واذن فمعنى ذلك كما سبق أن ذكرنا ( تعليل الملل بالملل ) .

ان هذه العاطفة غالبا ما تكون مرتبطة بالرتابة وبفقدان الملذات . ولكنهـا لا تصدر عن هذه ولا عن تلك . ولكي نعلم أخيرا مقوماتها لا بد من أن نستوحي الطريقة التي وصفها ستوارت ميل ( Stuart Mill ) وسماها طريقـة البواقي ونجد ميـدان التجربة تستبعد منـه جميـع الاسباب التي اتفق الناس على وصفها بأنهـا وهمية والتي ليست في الواقـع الا الحوادث المتلازمة في تغيرها

ولنفحص مثلا ما يشعر بـه الأسير حينما يحضر في مسرح معتقله رواية ممتازة بحد ذاتها ومثلت تمثيلا حسنا . فهو يشعر فيها ببعض اللذة ، ولا شك نحن نجد حينذاك ما يتبقى في أسفل البوتقة .

ولكنه في قرارة نفسه لا يشبه في شيء مما يصبح عليه لو كان حرا وفي مثل هذه الظروف . وخلاصة القول : انه بينما يتذوق مشهد التمثيل يشعر بملل اذ أنه أسير واذن فانه يجد الوقت طويلا وهل معنى ذلك أنه يرغب أن يشهد عما قليل نهاية هـــذه الرواية التي تعجبه . كلا ولا شك . ولكن الوقت هنا أيضا أشبـه ما يكون بطابقين اذ أنه من جهة طابق التمثيل المسرحي وهو أيضا جزء من مـدة

الأسر . وبهذه الصفة الثانية يبدو طويلا . واللــذة التي تلونه من جهة النظر الاولى تغرق اذا في لجة من الالم عميقة والملل الذي يشعر بـه الأسير هنا يعزى فقط الى مجرد الأسر . وكيف يستطيع أن يشرح ذلك لنفسه ؟ فهذا المشهد الذي يراه ممثلا نفترض أنه جديد بالنسبة لنفسه فلا حاجة اذن للاستعانة بالرتابـة . أضف الى ذلك أن الرواية جيـدة . ولو صح الكلام عن التسليـة الموضوعية ، لكانت تسلية لرائعـة لا سيما وأننا اخترنا أسيرا يحب التمثيل . فما هو هـذا الملل اذا ؟

ولو استطعنا أن نقرأ ما يجري في قرارة نفس أسيرنا المتفرج لرأينا أنه غير منصرف أو على الأقل ان انصرافه نادرا ما يكون تاما لما يشاهده وما يسمعه وفي الواقـع حينما يشرف على الاذعان للمشاهدة البسيطـة وحينما ينسى قليلا ظروفه في الأسر ليتبع فقط المشهد الذي يجري تحت أنظاره ، فهو يعود لألمـه الذاتي نتيجة تداعي الافكار . فمثلا الانفعال الجمالي الصرف الذي يتذوقـه لدى سماعه الوصلة الموسيقية يذكره بأنه عرف انفعالا مشابهـا فيما مضى في ظروف أخرى وربما كان أسعد حالا في صحبة تلك المرأة التي يتأسف لفراقها ، وأما الانفعال فقط بصفته على تلك الحال فيسقط بسبب الاتصال أو مشابهـة الشعور بالأسر ، وبتعبير آخر . ان هذا المتفرج يستحيل عليه أن يفر من نفسه حق الفرار ولذا فان الاسباب الموضوعية للتسلية لا يمكنها أن تكون بالنسبـة اليه دواعي للترويح عن النفس بالمعنى الذي كان يفهمه باسكال ، وهكذا مهـا كانت الظروف الخارجية ، فالانسان ما دام أسيرا لا يستطيع أن يتسلى حقيقة وبالتالي أن يهرب من ألمه . اذ أنـه لا يستطيع أن يفر من نفسه . وهـذا الألم يؤلف اذاً ما يشبه قعراً مستمرا( un fond continu )لا تكون لحظات النسيان الجزئية فوقه سوى حجاب شفاف لا يرى ما بعده . وبهذا الاستمرار نفسـه يتخذ الالم شكل الملل .

غير أن المسألـة لا تحل بذلك الا في مظاهرها السيكولوجيـة فالقول بأن الاسير لا يستطيع أن يروح عن نفسه لأنـه لا يمكنـه أن يهرب من ذاته ذلك ما يؤدي بنا الى أن نثير هـذا السؤال : لماذا يجب علينا أن نهرب من أنفسنا ، وعلى الخصوص بأي معنى نستطيـع أن نهرب من ذاتنـا ؟ ان الطرق العادية للتسلية تبين لنا أية عملية يستطيع الانسان أن يحاول الهروب من نفسه ويمكنه أن يتوصل اليه في بعض الحالات وسـواء أكان المقصود التمثيل المسرحي أو الالعاب أو مطالعة رواية فالفعالية الجسمية أو الفكرية للمرء الذي يسلي نفسه تذكر دائما ببعض النواحي الفعالية التي يصرفها هذا المرء في مناسبات أخرى .

ومع ذلك في الحالات الاولى ان الانسان يسلي نفسه . وفي الحالة الثانية نعلن بأنه يعمل . بل قد يحدث أن بعض الاعمال تتم « للترويح عن النفس » فمثلا يخصص البعض أوقات فراغهم في أعمال الحديقة في حين أن غيرهم يتخذونها مهنة لهم . ونحن لا نرى بشكل خارجي وموضوعي الفارق الكائن بين الاوائل والآخرين . على أننا نعلم جميعا بأن هناك فارقا ونعبر عنه قائلين بأن البستاني المتهن يقوم بعمل جدي ، في حين أن الآخر في ذات العمل يسلي نفسه مستفيدا ولا شك ولكنه لا يقوم بعمل جدي . غير أنه من السهل أن نلاحظ بأن فكرة « الجد » تغطي فكرة المنفعة . فالبعض يقومون بأعمال الحديقة بدافع المصلحة، والآخرون بغير منفعة . ومع ذلك فلا بد من الاتفاق حول هذا المفهوم المبهم . فنستطيع أن نهتم بشيء لا نقوم بـه بدافع المنفعة . وحتى لو رأينا في فقدان المنفعة الغاء لكل غائيـة ولكل مقصد لكنا مخدوعين . فهاوى البستنة يقلب الارض « بقصد » انماء النبات وأيضا « بقصد » التسلية ولكنه لا يفكر بكسب المال ، وبتعبير آخر ليست له غاية خارجية عن العمل الذي يقوم بـه . فهو يرى أن أعمال البستاني تكفي لذاتها . اذ أن نمو النبات والزمن الذي يمضيه في حرثه تنطوي عليهما فكرة أعمال البستان نفسها . ولسنا نقول كذلك فيما يتعلق بالربح الذي يعمل من أجله البستاني المتهن . فهذا الاخير يفتش عن فائدة لا تتضمنها فعاليته اذا حللناها والحق يقال ان هذه الغايات الخارجية يبدو أنها لا تكفي لان تحدد نوع اللعب اذ أن الفنان هو كما أوضح « كنت » كل الوضوح يجب أن يكون منزها عن كل منفعة وألا يكون له هدف خاص خارج فنه . ومع ذلك ، فهناك فارق بين الفن واللعب ففي الحالة الثانية، اذا فتشنا فقط عن ضروب التسلية فنحن لا نهتم بما يؤدي اليه العمل ، وبقدر ما يفكر بذلك ، فالمقصود هو مجرد اللعب . وهكذا فان البستاني الهاوي ينوي انماء النبات . ولكن لنفترض أنه يتألم ألما ممضا حينما يقضي البرد على النبات فنقول حينذاك أنه لم يكن يرى في أعمال البستان مجرد تسلية . وهكذا اذا كان لاعبو ( البريدج ) يتشاجرون بشدة أو يتحسرون لخساراتهم البالغة ، فانك تذكرهم انهم موجودون هنا مبدئيا « للعب » . وفي الواقع اذا كان اللاعب يندفع عن « هوى » كما يقال ، فسبب ذلك اما أنـه يقف في الحالة الذهنية نفسها التي يقف فيها الفنان شأن البستاني الذي يهتم بحديقته لينعم بأنه انتج شيئا جميلا . واما أنه يربط باللعب منفعة ما ( كالانتصار أو الشرف ) خارجة عن هذا اللعب ومن أجلها ينسى أحيانا التسلية وهذا شأن اللاعب الذي يهتاج في لعب ( البريدج ) . واللعب في حالتـه الصرفة لا ينطوي على أي انتاج ،

والفنان ، على عكس ذلك يضع دوما نصب عينيه العمل الفني الذي هو مزمع على ابداعه . وهذا العمل لا ينطوي على غاية خارجة عن الفن ، ولكنه على وجه التقريب ، أن له غاية خارجة عن مجرد العمل، وهو أشبه ما يكون بفكرة أو بمثل أعلى . واذا كان اللعب يتخذ في الغالب شكلا مماثلا للعمل الفني فسبب ذلك ، كما سنراه فيما بعد ، ينطوي على مشابهته الفعالية التي تهدف الى المنفعة أو على مشابهته عملا يبتغي الربح من ورائه أو انتاجا فنيا ، ونحن نهتم باللعب بقدر ما مايشبه فعالية ذات منفعة . ولكنه يعتبر لعبا بقدر ما نقوم به بالنسبة لذاته ، لا بدافع تحقيق عمل أو الحصول على ربح . فاللعب اذن ، بصفته عملا فقط ، أي بصفته تسلية انما هو عمل يرمي فقط الى لذة العمل فلماذا يثير اهتمامنا بحيث يدفعنا « فنهواه » فيعرض لنا الامر بشكل جدي في حين أنه خال من هذه الصفة الجدية تماما ؟

لكي نفهم ذلك لنرجع الى ميزة هذه الفعالية الاولى الظاهرة : فهذه الفعالية تشبه دوما على وجه التقريب فعالية تسمى جدية أو ذات منفعة ، بحيث تكون منفعة مقلدة ومزورة للمنفعة الحقيقية ، وهكذا فان الطفل يقلد في لعبه الجندي ، أو معلم المدرسة ، والطفلة تقلد بدميتها وظيفتها كأم في المستقبل . فبصورة عامة الانسان الذي يتسلى يقوم بعمل دون غاية خارجية، وقد ينطوي هذا العمل ، في ظروف مختلفة ، على غاية خارجية ، ولماذا ؟ لاننا ، ولا شك ، كما قد رأينا ذلك ، لا نستطيع بسهولة أن نتخلى عن مشاغلنا العادية وعن آلياتنا البسيطة . فالتسلية اذن انما هي حيلة تقوم بأن ندفع آلية ضرورية بعيدا عن ضرورتها وهنا نجد هذا الانزلاق الذي لاحظناه قبلا وفيه نراعي وجود الديمومة خلال التغيير ذاته . واذا كان المقصود تسلية سامية ، كالتمثيل، فعملية التقليد أدق ، ولكنها لا تقل أهمية عن العمل فمبدئيا ، اذ نرانا أمام مشهد التمثيل ، مجرد نظارة ، لسنا نهتم بالمأساة مباشرة هذه المأساة التي تعتلج في قلوب الممثلين . ومع ذلك لا بد للرواية التمثيلية لكي تلفت اهتمامنا ، أي لكي تشعرنا ببعض انفعالات : مثلا القلق في انتظار الخاتمة ، فمعنى ذلك انه يجب علينا أن نتحد على وجه التقريب مع ممثل أو أكثر ، أو أن نتحد بالتناوب مع الواحد ثم مع الآخر ، وان نضع أنفسنا ، كما يقال « في مكانه » في حين أننا ، كما نعلم ذلك جيدا ، لسنا مكانه حقيقة . فالمتفرج الذي يظل مجرد متفرج ، والذي يكرر في كل لحظة لذاته : « لا يهمني شيء في هذه القصة » فذلك المتفرج كان يجدر به أن يبقى في بيته . وهو على عكس ذلك ، يشعر بسرور اذا

« تأثر » بالمأساة ، بحيث أنه يبكي أو يضحك ، كما لو كان مندمجا بذاته في الملهاة Comédie أو في المأساة . ولهذا السبب اذا كانت الرواية خارجة عن الحياة قد تكون عملا فنيا ، ولكنها لا تدعو للتسلية ، لانها لا تسترعي انتباه أحد : فكل شخص يحكم أنه من المستحيل أن يكون ممثلا حقيقيا في هذه القصة .

لقد قلنا بأن اللعب يجب أن يكون منزها عن المنفعة ونحن نرى الآن أنه لكي يسترعي انتباهنا لا بد له من أن يدعو الى التسلية . ولكننا لا نجد هنا تناقضا اذ المقصود المنفعة غير الواقعية ، بل المفترضة اذ أنها ترتكز الى المخيلة أو بتعبير أدق انهاترتكز الى السهو . والتسلية تنطوي على ضرب من الخداع ، أو بالاحرى على وهم يحملنا على الاعتقاد بمنفعة شخصية . ومع ذلك يجب أن نعلم أيضا أنه مجرد خداع وأننا نشعر به بصورة مضمرة ( virtuelle ) على الاقل . والا فتصبح الفعالية جدية . فنحن لا نحب في اغلب الاحيان ، أن نعيش المأساة التي نحب أن نشاهد تمثيلها . وبتعبير آخر ، بقدر ما نهتم باللعب فاننا نلج عالم التحديدات الذي يقوم به ، اقتداء بفعالية حقيقية . وفي آن واحد ، نعلم بأننا نظل أسياد هذه الهبة المجانية التي نقوم بها من تلقاء ذاتنا ، نستطيع دائما اذا ما راقنا ذلك أن نغلق أعيننا وان نقطع كل علاقة مع هذه الحدود . وهكذا فان داخل هذه التسلية نفسه هو أشبه ما يكون بجهل ( d'ignoratio élenchi ) ولكنه جهل ( ignoratis ) لا ننخدع به تماما . اننا نعمل هنا كما نعمل في الحياة العادية ، بواسطة سلسلة من علاقات الوسائل بالغايات . ولكننا دون أن نذكر ذلك لانفسنا دائما . ونحن نعلم جيدا أن هذه الغايات ليست هي الغايات الحقيقية لعملنا أو لفكرنا . ولقد رأينا أن الحياة العادية تنطوي على ممر من الحرية الى التحديد ، أعني بذلك من « القيمة المطلقة » الى القيمة المحققة ، من « الغاية القصوى التي لا تدرك » الى الغاية الخاصة التي تستدعي اليها الوسائل المباشرة في الآلية . ان هذا الممر في اللعب ، يتم بفضل الوهم الذي ذكرناه . وهكذا نسر بأن نحدد ذاتنا دون أن نعرض لخطر الانحصار في هذه الحدود ، اذ أن حريتنا في الواقع ، لم تحدد الا بواسطة حيلة ، ولم تهمل ذاتها .

بأي قياس يمكن أن يكون اللعب كما عرفناه تسلية بالمعنى الذي أطلقه ( باسكال ) على هذه اللفظة والذي انتهينا الى اعتناقه ؟ وبتعبير آخر أي شيء نهرب به من نفوسنا وقت اللعب ؟ وتسهيلا للمسألة ، لنأخذ من جديد التمييز النظري بين الطبيعة المعطاة أو المقيدة وبين الحرية . فاللعب لا يساعدنا على

الهرب من الاولى ، من الطبيعة كمجموعة آليات . وبالعكس لكي نبعث في نفوسنا الفتنة ، ولكي نندفع عند الضرورة عن « هوى » لا بد من أن يندمج اللعب بطبيعتنا وأن يداعب ميولنا وأن يدفع الى العمل العادات التي اكتسبناها في حياتنا ، وذلك وفقا لمبدأ الديمومة . فاللعب لا ينزع منا حريتنا ، ولا الشعور بهذه الحرية ، اذ أن الآلية لا تلعب دورها بصورة عمياء : فالرواية التمثيلية تعرض لنا أزمات ، وورق اللعب يدفعنا الى أن ننتظر تحقيق الربح أو ساعة الخسارة . وبتعبير آخر ، فالغايات لا تتفق مع الوسائل ، اذ أن اللعب لا بد له من أن يحملنا على الانفعال ، وهذا الانفعال لا يمثل للشعور الا بشرط أن لاتتم الآلية . وهكذا ، فان اللعب لا يدفعنا الى الهرب من طبيعتنا ، ولا الهرب من حريتنا . والواقع أنه يستند الى العلاقة الكائنة بين الاولى والثانية ، مما يكون على الخصوص شخصيتنا الحقيقية بصفتنا مخلوقات محدودين . وحقا أن هذه الفعاليات تندمج في الآليات ولا تنحصر فيها . انها تتعلق بغايات عاداتنا وغرائزنا . وجميع ميولنا ، وهي لا تجيب مطاليبها بحد ذاتها اذ أنها توقظ شعورنا ، انها اذا تدفع الى العمل تلك الحركة التي تنطلق من القوة الى العمل ومن العمل المنقطع الى القوة ، من الحرية الى التحديد ، والعكس بالعكس . وهي تشعرنا بالحياة اذ أنها تثير نفس الصراع الكائن بين الحرية والحدود ، لانها تفرض بلا انقطاع مسألة ادماج الواحدة بالاخرى . ولكنها ، اذ تولد هذا الاختلاف ، تساعدنا على نسيانه ، اذ أنه مصطنع هنا تماما ، في حين أن الحرية ، تظل في الحقيقة منعزلة عن التحديدات ولا تجابهها الا لتتخلق لنفسها الوهم . وفي الحياة الجدية تكون حريتنا أشبه ما تكون باصبع انخرطت بين دواليب الآلية ، ونحن باللعب نضع اصبعنا أيضا بين مداخل الدواليب ، غير أن مداخل الدواليب هذه لا تحركها الآلة وهي تدور الا لتتبع اصبعنا ، ونحن نستطيع أن ننزع اصبعنا حينما نشاء .

وهكذا ، بواسطة التسلية ، نحن نجيب مطالب حاجتنا المزدوجة الى التحديد والاستمرار ، تلك الحاجة التي ينطوي عليها وجودنا بالذات ، باعتبارنا كائنات وشخصيات ونحن نفلت ، وفي آن واحد ، من مضض المأساة الناتجة عن هذا التحديد وذاك الاستمرار . تلك هي مأساتنا على هذه الارض اذ أن الصراع يظل هنا تحت تصرف ارادتنا . والحرية توهم نفسها في التسلية انها تحد ذاتها ، وذلك لكي تشعر بواقعها ، وهي تمر مر الكرام على مأساة هذا التحديد ، مما يساعدها على أن تنسى بأن هذا التحديد لا يوجد في نفوسنا

بصـورة مجردة ، وموجز القول ان الحريـة اذا كانت لا تستطيـع أن تعيش الا بواسطة سلاسل ، وتتألم لحملها ، فانها تخلق لنفسها سلاسل لا وزن لها .

ان دراسة التسلية هذه تسمح لنا الآن أن نجيب على السؤال التالي : لماذا لا يستطيع الاسير ان يتسلى حقيقة ، ولا يقوى مطلقا على الهرب تماما من سأمه ؟ لنضعه من جديد على مقعده في دار التمثيل وفي المعتقل ، اي في أحسن الشروط للتسلية ، هذا اذا كانت أمرا ممكنا بالنسبة له . ان سأمه الذي يريد أن يتخلص منه لحظة ، يكمن على وجه الخصوص ، كما رأينا ذلك ، في انفصال تام بين حريته وتحديداته . غير أن السأم لا يأتيه الا نتيجة انزلاق يحمله من غاية واقعية الى غاية وهمية شبيهة بالاولى . ولكن تلك الغاية التي تنطوي على جميع الغايات الاخرى والتي هي بمثابة الحاجة الى الانضمام للحدود ، انمـا هي دقيقة جدا لدى الاسير ، انه يجترها كثيرا ، اذ تحول الى حالـة هوس ، وسبب ذلك عدم عصيانها لهـذا الانزلاق . ولا شك أنـه يحدث لها في بعض اللحظات ان تنتصر على هـذه المقاومات وان « تنقاد لفتنة هذا المشهد » . ولكن تلك الفترات من الراحـة تكون قصيرة ومهددة بالهلاك ، لاسباب سيكولوجية صرفة أهمها ، كما رأينا ، يرتكز الى تداعي الافكار . ولا بد من التنبؤ أن تداعي الافكار هذا مع المأساة الحقيقية التي يجب أن ننساها ، سوف يصبح مألوفا لديه ولا يمكن تجنبها عنده أكثر من غيره ، لان ذاكرته ملأى بالذكريات التي تبعث الفردوس الذي فقده بأجمعه ، والتي توشك دائما أن تستوحي لدى الفرصة الاولى . اذ أنها شخصيته كلها التي هي في حالة هوس ، تنتصب أشبه ما تكون بسلك الالتقاط ( الانتين ) وتتعلق بها جميـع الصور والاحساسات والانفعالات ، فهو لدى هذا الاحتكاك يهتز كيانـه بسبب ألمه المنبعث ( هـذا اذا استطعنا أن أن نسمح لنفسنا حديثا آليا ، والغاية منه فقط أن نتخيل تلك الحقيقة الفائقة الوصف . وبصـورة أدق ، نقول أننـا نستطيع أن نخلق لانفسنا أوهاما وأن نخدع مأساة الحرية التي تريد أن تنسجم مع حدودها بشرط صريح وهو الا تكون هذه المأساة ممضة . ولكن كيف أن ما هو مشدود تماما نحو غاية يمكنه أن يتحول عنها نتيجة « الجهل » ( l'ignoratis élenchi ) للعب ؟

فعند الاسير أن حقيقة التناقض بين المثل الاعلى والامر الواقـع تقضي على كل ما يزور الحقيقة . واذا توصل أحيانا وهم اللعب أن يظهر تأثيره نتيجة تخدر أو سحر ، فسرعان ما ينهدم هذا الوهم من تلقاء ذاته ، اذ أن شدته تكون عظيمة وفعالة بقدر ما تشبه الحقيقة . وحينذاك يقع الاسير من جديد في سأمه

القاتل ، لانه يشعر الآن أن هذا السأم يتعارض مع سخافة اللعب . اذ أن ألمه يفرض على أنه يتميز عن الاهواء التي كانت تدعي تقليده .

وهكذا لدى فحصنا كيف أن السأم ، في الاسر ، يبقى حتى وسط ظروف التسلية وقد انتهى بنا الامر لان نؤكد التعليل الذي قدمناه أولا للسأم ، ولان نرى في هذا الاستمرار دليلا خاصا وواضحا على مضض هذا التعارض الذي يعبر عنه بالانفعال . ونرى أيضا بصورة أوضح أن السأم لاينتج آليا عن سبب موضوعي صرف . فلذا وجد مرتبطا بالرتابة وبفقدان التسلية ، فسبب ذلك هو أن الاستعداد الداخلي الذي لا ينفصل عنه يمنعه من أن يتسلى لان استمرار سأمه نفسه يخلع على كل ما يشعر به لونا رتيبا ، ومن هنا يمكن أن نعلل كون الاسير لا يستطيع ، كالهواة ، أن يحصر انتظاره في الحاضر ، ولكنه يجد نفسه على عكس ذلك ، مدفوعا بسبب الانتظار الى أن يؤجل الى مستقبل مقلقل كل تحقيق لشخصيته . وفي الواقع أن الانفصال بين الحرية وحدودها عميق بالنسبة اليه ، بحيث يؤدي الى ادراك الوقت كأنه يتعارض مع اللحظة الحاضرة أي أنه يستحيل عليه أن يدرك الحاضر على أنه حاضر صرف ، ويرى أنه من الضروري له أن يعيش مرتبطا بالماضي أو بالمستقبل وبالتالي ان السعي اليائس وراء اتفاق بين الحرية والتحديد يؤدي بالمخيلة الى أن تحيط بهذا الماضي وبهذا المستقبل في هذا الحاضر والى أن تقصر من المسافة التي تفصل بينهما ، ولما كان الزمن الموضوعي ، زمن الساعة والتقويم ، الخارج عنا ، اذ انه من صنع المكان ، لا يخضع لتشويه المخيلة فهذا الزمن يبدو دائما أنه طويل بالنسبة للحقبة التي عشناها . ومن جهة ثانية لما كان الاسير منصرفا الى الغاية التي يعرضها له الانسجام المنتظر بين هذين القطبين من شخصيته ، وذلك لمضض الانفصال بين الحرية والحدود . فهو لا يستطيع مطلقا أن يهتم حقيقة بغايات خاصة ومباشرة . ولهذا السبب ان حوادث أسره تبدو له لا أهمية لها ، وهي لا توقف ذاكرته حينما يريد أن يستفيد من ماضيه في الاسر وهكذا في حركة الذهن هذه ، ان الحقبة التي عشناها تبدو له فارغة وبالتالي انها أقصر من المعتاد بالنسبة للزمن الموضوعي . فبهذه الصفات قرّ رأينا أن نتبين عاطفة السأم .

ومع ذلك فهناك اعتراض لا بد من عرضه الا وهو : لماذا لا تعمل العادة على أن تخفف وطأة هذه العاطفة مع مرور الزمن ؟ الواقع أن الانفعالية يبدو انها تخضع لانفعالية الشخص. غير أننا قد قبلنا فيما سبق بحسب نظرية رافيسون ( Ravaisson ) انه في العادة « كل ما هو منفعل يتضاءل » .

وفي الواقع ، ان هـذا القانون ليس مطلقا حتى في ذهن ( رافيسون ) أو على الأقل يجب أن نتفق على ما يسمى بالانفعالية . فالعادة تعرض في جوهرها بحسب كلمة أرسطو على أنها ( اكسيس ) أي نمط من أنماط الحياة ومن هنا أيضا لا يمكن أن نتصورها كتنوع خارجي . واذا فالشخص لا يتعود ما هو ضد طبيعته . وهكـذا نتخذ مثلا أورده مؤلف ( علم الاخلاق الى نيقوماخوس ) ، عبثا نلقي الحجر ألف مرة في الفضاء ، فلن نعوده على الطيران ، وهكـذا ، كما رأينـا ، من حيث الالم الحسي ، اننـا نعجز عن تدريب عضويتنـا على عدم تناولهـا الغـذاء .

فذلك معناه أن للعادة ميدانا محدودا حتى في الحيـاة الانفعاليـة ، واذا أخذنا هذا الانفعال في مظهره البشري لاحظنا أن من أهم آثار الآلية ربط الكائن بوجوده . انها الوظيفة الاساسية لما يسمى بغريزة البقاء . وبتعبير آخر ، ان الانفعالية الانفعالية الحقيقية للكائن الحي تعادل ادماجا أكيدا للامحدود في عالم الحدود . وبهذه الصفة ليس الاندماج آليـة أساسية بل هو فقط حركة نحو الانفعالية . وبهذا المعنى فان العادة تؤيدها ، اذ أنها تميل لان تسمح بعمليات الادماج هـذه ، فتعمل على استغلالها بنزعهـا من الشعور . غير أن عاطفـة السأم ، كما رأينا ، تفترض على عكس ذلك فقدان الادماج داخل شبكة الحدود الموضوعية . وهكذا اذا اعتقدنا أن هذه العاطفة ترتبط بحالة الانفعال لكونهـا ظاهرة انفعالية ( مما يجب أن نبرهن عليـه ) ، لا بد من أن نقبل على كل حال أنها تمثل عكس هذا النوع من الانفعال الذي تؤيده العادة . وفي الواقع رأينـا أن الشعور يرتبط بالعفوية ولما كانت العاطفـة لا تدرك الا اذا كانت شاعرة ، فلاشيء يسمح بوضـع الانفعال في ميدان السلب . وفي كنف الآليـة الصرفة لا مكان للعاطفـة . والسأم يعادل عدم الانسجام بين الكائن وآلياته . ولهـذا كلما طال الاسر ، ازداد ألم الاسير واشتد سأمه .

* * *

# الفصل الثالث

## درس العقدة الشخصية فكرة السعادة

ان ما درسناه آنفا يتناول فقط الاسر في علاقته مع الحياة العاطفية . ومن وجهة نظر ثانية ، بما أن هذا الانعكاس الانفعالي يصدر عن تغيير في الكائن بأجمعه ، وبما أن هذا اللون يشكل أرضية اللوحة ، لا عاملا ثانويا ، فهذه المحنة يمكن أن تعتبر كحالة أو كحقبة في حياة الفرد . وحينذاك انها تؤخذ كمرحلة للتطور الداخلي ، وتفهم بهذه الصفة نتيجة عمل تأملي نحو الذات لا ينطوي فقط على الشعور بالعاطفة بل ينطوي على حكم يربط هذا الجزء من المدة الكاملة بما يسبقه وبما يليه .

ولا أقول في معرض كلامي عن ألم الاسنان الشديد أنه مرحلة من حياتي، غير أني أستطيع أن أميز في تاريخي الشخصي بين تاريخ حريتي وتاريخ أسري ، ويمكن أن أقارن بينهما وأن أحددهما الواحد بالنسبة للآخر . ولسنا نشعر بالتغيير فحسب ، بل نحن نعلمه بفضل هذا المكان الذي أظهره فيه داخل المجموع . ويمكننا من هذه الناحية أن نطلق عليه اسم المحنة ، وبذلك نستطيع أن نشعر بذواتنا من خلال مستقبلنا .

ومن الملاحظ في الواقع ، أننا ندخر على العموم كلمة المحنة لظروف أليمة من الحياة ، كما لو أننا لا نشعر بوجودنا الشخصي الا في حالات الشعور التي يرتبط الالم بها . ولا غرو في ذلك ، اذ هذا الفارق الانفعالي البسيط يفترض

دوما ، كما رأينا ، انقطاعا في الآليات . ولكننا ، بحكم العادة ، لا تستطيع عاداتنا أن تحملنا نحو غايات لم نعد بحاجة الى اصدار الحكم عنها أو مناقشتها . فنحن لا نتساءل عن أعمالنا الخاصة ، بل أكثر من ذلك اننا لا نحتاج الى أن نتساءل لمعرفة ما نحن عليه ولماذا وجدنا . وعلى عكس ذلك ، حينما يضطرب نظام حياتنا المألوف من قبل الحوادث الخارجية ، فنحن نستيقظ من السبات ان صح هذا القول ، ونقوم بتجربة كياننا على أنه مختلف عن هذه الحدود التي استسلمنا اليها . اننا لنجد ثانية حريتنا خلف هذه الغايات التي فوجئنا بعدم تحققها . ولربما كانت تتحقق من الآن فصاعدا ولدى اكتشافها منفصلة عن الوسائل المطابقة ، نلاحظ أنه يجب علينا اما أن نتقبلها واما أن نرفضها نتيجة حكم قيمة . وبذلك اننا نشعر بالأنا في تعارضها باللاأنا ، ويمكننا القول بأن المحنة تحمل الانسان على الفلسفة ، هذا اذا صح أن الفلسفة تبدأ مع « اعرف نفسك » .

واذا كان الانسان كما يقول ( شوبنهور ) « حيوان ميتافيزيقي » لا بد من الاضافة بأنه يتفتح لرسالته بواسطة الالم . تلك هي حالة هذه المحنة التي تمتاز بطابعها الخاص وبعمقها ، الا وهي الاسر . فهي تعيدنا الى حظيرة نفوسنا فتكشف لنا بصورة عملية التقابل بين الأنا واللا أنا وهنا لا يعتبر اللا أنا فقط مجموع ظروف خارجية ، بل هو أيضا نظام حياتنا ، أي مجموع العادات التي كنا نعتقد أننا نتخذها لننسى أنفسنا . فالغايات التي كنا نصبو اليها دون التفكير بها ، والميول التي كان يخضع لها عملنا ، وكل الجهاز الاجتماعي الذي كنا نخوضه ، كل ذلك يتهدم ، ومع ذلك يبقى شيء منا ، شيء يتألم ويحمل أحكاما أو الذات . وهكذا فان المحنة تظهر أولا على أنها تعتبرنا في آن واحد موضوعا وذاتا . وباعتبارنا كموضوع لحكم نحن محدودون ولا شك ، اذ أن الحكم البسيط يحدد موضوعا بمحمول ما ، وبالتالي كل ما كان تحديدا يمكن أن يتخذ موضوعا ، أي أن يصبح اللا أنا . والطبيعة المعطاة التي سبق أن تحدثنا عنها ، أي الأنا المحدودة ، الأنا المتعلقة بالعالم الخارجي باعتباره من حيث أنه ادراك تلك الطبيعة تصبح لا أنا بالنسبة للذات المحضة ، غير أن هذه الذات ، لما كانت تدرك في تعارضها مع التحديد لا يمكن أن تكون الا مطلقة ، وهي بهذه الصفة لا يمكنها أن تكون موضوع معرفة . وهذه الذات ، اذا ما نظرنا اليها من زاوية النقد الكنتي( Critique Kantienne )تسمى : بالنومين ( noumène ) أي الشيء في ذاته ، وهي تميز بالتالي عن معطيات الحس الداخلية ، تلك المعطيات التي ترتبط ضرورة بصورة الزمن . ومهما يكن من امر ، لا يمكن أن

نشعر بهـا الا عن طريق الحدس ، واذا تعذر ذلك لا يمكن الا أن يفترضها الفكر وأن تفرض على أنها ( س ) ضرورية لا غنى عنها ، اذ أننا لا نفكر بذواتنا لو أننا لا نفنى في التحديد . ولا بـد من أن تكون المسألـة شيئا غير الادراك الكنتي العلوي ، اذ أنهـا ليست فقط وحدة مقولات الحدود ، بل هي مبدأ التحديد يتلمس بسبب عجز هذه المقولات ازاء مسألة شخصية سيكولوجية .
والأنا الحقيقة التي أوحت لنا بهـا المحنة هي اذن لا تعلم بهـذه الصفة وذلك ما يفسر عاطفة الأنا الغريبة ، تلك العاطفة التي غالبا ما تمزج بتأملات الاسير . فهذه الأنا تلغى بسبب تناقضات الأنا الموضوعية نحو الذات الخالصة من حيث أنها حرية ، ولكنها لا تستطيع أن تعرفها الا خلال الحدود التي جردته منهـا آنفا ، وفكرها يشعر حينذاك بهذا الشعور بالدوار الذي يرافق دائما حركـة الفكر نحو المطلق ، اذ أن الفكر يجد نفسه منجذبا اليه ولكنـه يضيع فيـه ، وهكذا ، فاننا لا نستطيع ان نحدد ذواتنا على أننا أشخاص في الوجود اذ لاوجود بالنسبة الينا الا المحدود . والعبرة الاولى للمحنـة تقوم اذا بالايحاء لانفسنا بأن شخصيتنا ، بصفتهـا لا تغنى في اللا أنا وبصفتهـا « موجودة » مع ذلك ، لا تستطيع أن تنحصر لا باللاتحديد الصرف ، ولا بشبكة الحدود الموضوعية .
ولما كان فكرنا في هـذا السعي وراء الشخصية ، يرد من طرف لآخر ، فانه يتثبت في هذه الحركة . ففي العلاقة بين المطلق والتنوع المحدود يجب اذا أن نفتش عن جوهرنا أي بالجملة في ادماج الحرية في كنف الحدود .
وهناك منطق آخر يؤدي بالاسير الى النتيجة ذاتها . فالاسر ، كما رأينا ، نفهمه على أنه محنة بصفتها تمثل مرحلة في ديمومتنا فهو يفترض اذا الزمـن الذي عشناه . غير أن الزمن ينطوي هو أيضـا كما ذكرنـا ، على عمليتين من التركيب متناقضتين في ظاهرهما .
فمن جهة ، لا يمكن للوقت أن يكون في التقيد المطلق ، وسبب ذلك أنه اذا خضع كل شيء لمبدأ التقيد ، فالمستقبل يعطى بكامله في كل لحظة ، فهو لايحمل شيئا جديدا يتميز به عن الحاضر أو عن الماضي ، وهكـذا ، فان الكائن الذي يقتصر عمله على الاستمرار في الوجود لا يطول أمده . ولكن ، من جهة ثانيـة ماذا يكون قياس الزمان في اللاتقيد المطلق ، ولا شـيء يساعدنا على أن نميز بـين التتابع والتوافق . ونحن اذا افترضنا التتابـع فلا يكون هـذا التتابع متسلسلا ولكنه بمثابة توضع اللحظات فوق بعضهـا دونما علاقـة فيما بينها . انمـا يكون سلسلـة من الخلق والفناء تحصرنا كـل مرة في مجرد الحاضر ، وبعبارة أخرى هي تحصرنا في اللازمني . وهكذا لكي يرفض المثالية أبان لنا أن

الزمن لا يمكن ادراكه الا بالنسبة لما هو ثابت وقد اتخذ من الزمن علاقة بين الحس الداخلي والحس الخارجي ، أو بالاحرى بين اللاتعيين والتعيين الموضوعي ، والحق يقال انه كان يريد أن يحل مسألة المعرفة ، ولم يكن ليتساءل ليعلم ما اذا لم يكن هناك أيضا تعيينات داخلية تتمكن الذات بواسطتها دون أن تخرج من نفسها أن تدرك الزمن بحسبانه استمرارا لا انقطاعا . غير أن التفسير الذاتي لا يكشف لنا ديمومتنا الا اذا كان استمرارا . وهكذا فلكي نفكر بالزمن لا بد لنا من الحرية ولا بد « من الشيء في ذاته » غير أن هذه الحرية لا يمكن أن تدرك في الديمومة الا بارتباط التعيينات في نطاق الاستمرار .

وبهذا تضطرنا المحنة لان نفكر أننا شاعرون بأنفسنا شعورنا بعلاقة كائنة بين المطلق وحدوده . غير أننا بواسطة علاقة كهذه نعطي قيمة للتحديد ، اذ أن حكم القيمة يجعل التعيين الخاص مرتبطا بالقيمة المطلقة ويفكر الوجود باشتراكه باللاموجود . ( وهذا الاخير لا يستغنى عنه في رؤيتنا النسبية للامعين ) . وبهذه الطريقة نستطيع أن نبقى في الوجود مع تجاوزنا اياه بفضل تلك الحركة التي بدت لنا أنها مدركة بصورة ذاتية ، وهي أشبه ما تكون انزلاقا .

ان الاسير يعلم أنه لا يحقق شخصيته في هذا العيش غير المألوف لانه قد عانى شخصية وكأنها ادماج" للمطلق في عالم التعيين . وهذا العجز عن تحقيق الذات يفسر لنا أزمة الشخصية التي تطرأ عليه أحيانا حتى تصبح حالة مرضية . وواقع أن الاسير لا يستطيع أن يجد في الدائرة التي تحصره استمرارا لغاياته الخاصة . فهو اما أن يستغرق في تذكر الماضي واما أنه يحمل نفسه على التوجه الى مستقبل مقلقل . ومهما يكن من أمر فهو يفلت من الحاضر ، وبالتالي من الوجود . وهو اذ لا يستطيع أن يعتبر هذا الحاضر وكأنه تحقيق لقيمة ، فهو لا يحقق شخصيته بوصفها تكاملا لمطلق من الوجود بواسطة حكم قيمة .

ان الاسير مضطر لان يرجىء هذا التحقيق الى ما بعد . غير أن السعادة اذا فهمت بمعناها الواسع لا يمكن أن تكون الا تحقيقا لشخصيتنا .

واذن فالاسر يؤدي بالمرء الى أن يتصور فكرة السعادة ، ولا عجب اذا لعبت هذه الفكرة دورا رئيسيا في حياة الاسير النفسية لمجرد كونه شقيا . كتب ( هنري دي مونترلان ) بعنوان « الفتيات » يقول : « تنشأ الاحلام عن عدم الارتواء ، ان انسانا قد ارتوى فهو لا يحلم قط ، أو أنه لا يحلم الا فيما يصمم عليه ، اذا كان فنانا ؟ أين تكون أحلام السعادة ؟ في الاكواخ والمستشفيات والسجون » . وها نحن نستطيع أن نؤيد هذه الملاحظة الصائبة وذلك بفحصنا

العلاقات الكائنة بين السعادة واللذة وبين هذين المفهومين يعبر الاول منهما عن ارتواء جوهري في حين أن الآخر يعبر عن ارتواء نسبي فقط . ان تحقيق قيمة خاصة في رغبة ما يؤدي الى اللذة . ولكن يمكن أن نحكم عليه أنه مؤلم في نفس الوقت اذا كان يتعارض مع ميل آخر من ميولنا . أما السعادة فهي على عكس ذلك مرتبطة بالنزوع الاساسي في الكائن . ولا يمكننا أن نقول قط أن سعادة ما تسبب ألما من الآلام ، وان كانت هذه السعادة يمكن أن تبنى على ألم جزئي. وبعبارة أخرى فان السعادة تنطوي دوما على تحقيق القيمة الاسمى في سلسلة القيمة .

ان السعادة من اللذة بمثابة الالم النفسي من الالم الجسمي . ولذا لا يمكن أن تنفصل السعادة عن اللذة كل الانفصال . ونحن لا نتصور سعادة لا متعة فيها . انها تترجم عن نفسها عاطفيا باللذة . بل قل انها لذة قصوى غير أننا قد رأينا أن اللذة تفترض فكرة ( الافضل ) ، واذا فانها تفترض مقارنة ما . ولهذا السبب ذاته فان السعادة تكمن في عملية تحصيل أكثر مما تقبع في حالة ما . ومن هنا يبدو لكل امرىء في الاسر أن المحنة انما هي في الوقت عينه مدرسة للسعادة وأن المصيبة تجعل الانسان أكثر قدرة على الشعور بسعادته حينما يستطيع أن يسعد فيما بعد . وحقا اذا كانت هنالك حالة ثابتة وبالتالي حالة سلبية لامر واقع ، فان السعادة بهذا تخضع لفعل العادة ، فتكف عن أن تكون أمرا شعوريا . لكي تكون السعادة شعورية يجب أن ترتبط بالفعالية أي أن تعادل تحقيق قيمة سبق أن تصورناها جوهرية . غير أن سعادة لا نشعر بها لا قيمة لها . وهنا ينشأ خطر يقع فيه معظم الناس ، يتحدث عنه مونترلان فيقول : « ان السعادة في نظر هؤلاء حالة سلبية تافهة بالمعنى الحرفي للكلمة ولا نتناولها بالشعور الا عن طريق مصيبة معينة ، لا يحصل المرء على السعادة الا بعدم التفكير فيها » . وهذه السعادة التي لا نعرفها الا بعد فقدانها ليست بالسعادة . ولذلك فالاسير اذ يتأمل ماضيه عليه أن لا يقول : « كنت سعيدا دوما دون أن أعلم ذلك » . واذا فعل فلا معنى لذلك . بل يجدر بالاسير أن يقول : « كنت أملك كل الشروط الموضوعية للسعادة ، ومع هذا فلم أكن سعيدا لانني لم أكن أفكر فيها ، ولانه لم يكن لدي فكرة عن السعادة . والاسر يجعله يمتلك هذه الفكرة في وسط شقائه . وهكذا فهو يعلم أن الغبطة تتطلب فعالية الذهن ، انها ليست موضوعا صرفا لامر نعطاه من الخارج . وحقا انها تفترض شروطا خارجية مناسبة ، ولكنها قبل كل شيء شعور محتدم وبالتالي فانها تكمن في عمل ما لا في آلة من الآليات . ولذلك فان الحرمان ـ اذ يسقط شبكة

الروتين يجعلنا نتصور فكرة هذه الشبكة . وهذا ما نفهمه بصورة أفضل حين نعرف السعادة بتحقيق الكائن اذ أن هذا التحقيق انما هو فتح ، بل تقدم مطرد ، وأكثر من هذا انه تكامل . هو يفترض اذن في الوقت ذاته شروطا موضوعية وارادة شاعرة نحو تكامل الذات .

ومع ذلك بمجرد عرض هذه الفكرة هنا في تعارضها مع الشقاء الحاضر ، فانها تعد لان تتشوه . وأول ما يحاوله الاسير هو أن يجعل هذه الفكرة تقوم على امتلاك كل الخيرات التي قد حرم منها ، لكنه اذ ذاك يضعها في حدود موضوعية تؤلف فقط شرائط التحقيق ، الا أنه اذا أمعن في التفكير فانه يلاحظ أن عبرة المحنة تختلف كل الاختلاف ، فهو يشعر بها شعورا قويا حينما يعبر عن يأسه معتبرا نفسه ضحية مصير قاس ، وغير عادل طبعا فان ما يدعوه القدر ليس الا مجموعة الشروط الخارجية . وهل من الحكمة آنذاك أن يشيد تحقيقه الخاص فوق هذه الظروف وحدها ، تلك الظروف التي يشعر بحق أنها خارجية عنه ؟ ... على العكس لا يكون ثأره الحقيقي ولا تحرره الصحيح الا بقلب العلاقة الذي يتيح له أن يتحكم بهذا « القدر » الذي كان الاسير ينوء تحته . وهكذا كان الرواقيون يميزون بين «الامور التي تتعلق بنا» و «الامورالتي لا تتعلق بنا » وكانوا يرون أن الحكمة تقتضي في الابتعاد عن هذه الاخيرة . ان حكمة السعادة تلك والحق يقال لا يمكن أن تطبق بحذافيرها . لاننا لانستطيع أن نحقق ذاتنا الا اذا كان في متناولنا مقدار أصغر من الشروط الملائمة أو اذا كانت الحالة الموضوعية بشكل يتيح لنا أن نتكامل فيه . وليس المقصود اذن أن نعتبر هذه المعطيات ( التي لا تخضع لارادتنا ) غير ذات أثر وانما المقصود هو أن لا نعدها كافية وحدها . وبتعبير آخر فالانسان آخر الامر ، وقد أنارته المحنة . يجب عليه أن يؤسس مفهوم سعادته في قرارة نفسه وفي عضويته .

والمحاولة الثانية التي يقوم بها الاسير هو أن يقبل تلك الحركة المفرطة المعاكسة له وأن يناقش الامور كما يلي : « اني ضحية لارتباطي بكل ما لم يكن مني ، واذا أردت أن أحمي نفسي في المستقبل من مثل هذا الشقاء لا بد لي اذن من أن أنعزل عن كل ما أفضى بي الى هذا ، وعلى الخصوص يجب علي أن أتحرر من جميع الواجبات الاجتماعية » . ونتيجة هذا التأمل انما هي الانانية وقد تمذهبت أي أصبحت المذهب الفردي . ولكن ، ترى مم يتألم الاسير اذا لم يكن ألمه ناجما عن انقطاع هذه العلاقات الخارجية وعلى الخصوص عن كل ما يربطه بمحيطه الاجتماعي ؟ واذن فاذا كان هذا الاسير يفهم أنه لا يستطيع أن يحقق ذاته هنا « خارج هذا المحيط » الذي لا غنى له عنه فذلك لانه يرى

تماما أنه في حاجة ، لكي يبلغ السعادة أن يتكامل في هـذا المحيط وبالتالي أن يعيد في أقرب فرصـة علاقات التعاون التي ستتيح له أن يستعيد نفسـه في الواقع دون أن يذوب فيـه .

وخلاصة القول أن مفهوم السعادة الحقيقية التي يلقننا اياها الاسر يجب أن يؤسس على غايات تكون في منجى عن « ضربات القدر » وعلى التفتيش عن الوسائل في كنف العالم الذي يعيش فيه الانسان بصورة طبيعية .

على أن غايـة ما نستخرجه من الحوادث وبالتالي من التعيينات لا يمكن أن تقع الا في الابدية ، انها هي المطلق أو « القيمـة العليا » ، ولا يغرب عن بالنا أننا « لسنا ملائكـة ولا حيوانات » وانه يجب علينا بالتالي أن نفتش في العالم المحدود عن الوسائل التي تمكننا لتحقيق هـذه الغاية . واذن فلسنا نحقق ذاتنا باعراضنا عن هذا العالم وانما بتكميلنا اياه بالمطلق الذي نحتفظ به في نفوسنا ، وذلك بفضل حكم قيمة حر .

ولكن كيف نستطيع أن نربط فكرتنا عن السعادة بمطلق لا يمكن أن يكون موضوع معرفة ؟.. لا بد أن نجيب على هذا الاعتراض ان هذه « القيمة العليا » أو أن هـذا « الخير بذاته » ، اذا كان صوريا محضا فان في امكاننا أن نتصوره مع ذلك بوصفه فرضية بحتة كما لو أنـه « نومين أو الشيء في ذاته » . اذن حتى لو أننا لا نعلم ما هي الغاية العليا فان عبرة المحنة لا تكون بلا فائدة تماما ، انها تعلمنا على كل حال أن لا نعد الغايات الفردية غايات في حد ذاتها .

ان لهذه المحنـة فائدة سلبيـة على الاقل ، وذلك بنزعها ايانا من وهـم النسبية . ولو لا هذه المحنة لكنا نظن أن هذا الوهم مكتف بذاته . ومن جهـة أخرى لاشيء يدل أيضا على أن المحنة ليست بذات فائدة ايجابية : اذ أن هـذا المطلق اذا كان لايخضع للحكم فانه يمكن مع ذلك أن يدرك في حدس مجرد ، لان هذا النوع من المعرفة يصبح اتحادا ولا يؤدي الى التمييز بين الذات والموضوع، ذلك التمييز الذي يمنعنا أن ندخل الى اللامعين . وأخيرا حتى لو أننا كنا ننكر امكان حدس كهذا فلا نمنع أنفسنا بذلك عن أن نفترض أن الخير يمكن أن نتعلمه بواسطة وحي من فوق الطبيعة .

وهذه الحكمة التي يجب علينا بازائها أن نربط غاياتنا الفردية ( يقينا أو عن طريق الشك ) بمفهوم غاية غير زمنية في حد ذاتها ، ليست هذه الحكمـة مجرد أمر نظري ، ولكن يمكن أن تكون ذات نتائج عملية . انها تقينا أولا من اخطار الآلية التي قد تحرمنا كما شاهدنا من امكان الحصول على السعادة . انها تعلمنا ضرورة أن نبقى شاعرين وتنبئنا أننـا لا نشعر بلذة ما اذا بقينا في

دائرة مغلقة من الوسائل والغايات ، غير أن غاية ما ، ما دامت لا تكتفي بذاتها ، وانما ترتبط مثاليا بغاية سامية ـ ولو كانت فرضية ـ فان الدائرة تبقى مفتوحة . ترى ، هل يعني ذلك أننا يجب أن ننزع الى أن نتحرر من كل آلية ؟ ... لو تم ذلك لعد مشروعا جنونيا أو ضارا الى جانب ذلك . وبوصفنا كائنات محدودة فاننا لا نستطيع العيش الا بتركنا ناحية من انفسنا في السلبية . ولكن هذه السلبية يجب أن لا تكون الا واسطة للتلاؤم . وبالتالي يجب أن لا نجد فيها قاعدة للحياة ، بل فقط وسيلة لان نخضع انفسنا لقاعدة انحدرت من السماء . وبوجه خاص نحن نتذوق السعادة التي نعلم أنها اتحاد فعال بقيمة محققة ، بقدر ما ندرك هنا السعادة على أنها « خير » يمكن أن نحرم منه ، اذ أن فكرة الحرمان نفسها تعمل على ايقاظ شعورنا ، والخير يعز لدينا فيما نخشى أن نفقده أو حينما نتذكره يوم كنا نفقده : انه أكثر من امتلاك ، ما هو الا عملية تحصيل دائم . وكأنه ارواء لرغبة تنمو على مدى الايام . ونحن في الرغبة انما نشعر بقيمة أمر ما ، ذلك لان هذه القيمة هي أكثر من الموضوع ذاته ، انها فعالية للذات التي تسعى وراءها . طوبى لذاك الذي لا ينسى المصائب ، انه بالمقارنة التي يستطيع أن يقيمها مبتدئا بالمصيبة يبقى حاضرا في سعادته وهو يصدر أحكامه عليها . وماذا عساه يصنع حينذاك غير أن يدرك احتمال الخيرات ، وأن يرى الحدود من زاوية حريته الفردية ؟...

* * *

# الخاتمـة

وهكذا ان مأساة الاسر السيكولوجية بدت لنا محدودة كلها في عدم تمكن الانسان من أن يوفق في ظروف غير عادية ، بين حريته الداخلية وبين الحدود التي تكون في نظره الواقع الداخلي والواقع الخارجي ، وبتعبير أدق ، فانه يتعذر عليه أن يتلاءم مع هذه الحالة ، وذلك بخلقه بمجرد ارادته حدودا جديدة لكيانه .

لقد درسنا في البداية الاسر من الخارج لكي يتسنى لنا تحليل حالة الاسير النفسية منطلقين من شروط المعيشة التي فرضت عليه فرضا ، فرأينا أن كلا من هذه الظروف تعجز عن أن تؤدي بصورة آلية تغييرا في الشعور ، ولكنهـا تمثل فقط فرصـة لرد فعل داخلي للكائن ، كالالم والقلق والعجز ، وأزمـة الشخصية . غير أن كل تغيير داخلي يعلل في الواقع باستعداد داخلي . واذا كان ذلك التغيير مرتبطا في آن واحد بعلاقات مع ظروف خارجية فسبب ذلك أن عفويتنا تؤثر في عالم من الحدود ، ولا يمكنها القيام بذلك الا اذا أتيحت لها الظروف الحيوية اللازمة . وهكذا يعرقل الأسر تحقيق الكائن لذاته ، لانه يجعل أمر تجديده واستمراره مستحيلا ، كما يجعل الهـرب من عاطفـة الانتظار غير ممكـن .

ومن ثم فقد تدبرنا حالة الاسير النفسية في وحدتها ، ونفذنا الى داخلها ، فوجدنا أنه لا بد لتفسيرها من أن نفترض بأن المخلوق البشري انما يتحرك بين قطبين : قطب الآلية الذي يستمر بموجبـه في وجوده ، وقطب الحرية الذي يتحرر بفضله ، وبين هذين القطبين البعيدين كل البعد لا يمكن أن تكون الحركة الا مستمرة . ويتخذ ألم الاسير لديه شكل السأم لانـه في سعيـه المجد وراء أسلوب في الحياة بين توقانه نحو المطلـق ومطاليبه الجسديـة فانـه لا يتعلق بحدوده ، ويجد الوقت الفائت فارغا يدعو الى اليأس والقنوط ، غير أنه يتجه دوما نحو مستقبل يبدو له أنه بطيء في تحقيقه .

وانا لنستخرج عبرة من هذه المحنة : فهي تضيء لنا أنفسنا وتكشف لنا بأننا في آن واحد موضوعات في الوجود وذوات في المطلق . واننا نعلم وحدتنا باصدارنا أحكاما للقيم وهكذا حينما نريد أن نتصور قيمتنا الذاتية ، أي تحقيقنا أو أيضا سعادتنا ، فيجب الا نفتش عن فكرة هذه السعادة الا في تنظيم وسائل معطاة في سبيل غاية خالدة ، اذ أن جوهرنا الحقيقي يدفعنا لان نأخذ العالم في صورته الابدية .

واذن فالاسر يعتبر مرحلة اليمة من مراحل الحياة لا يستطيع فيها الانسان أن يحقق ذاته ، ولكنه يجد في ألمه وحي مصيره الحقيقي ولربما كان لا بد لنا أن نرزح تحت عبء الحوادث الارضية حتى نفكر بأن نرفع أنظارنا نحو السماء ، ولربما كان ألم الاسير برهانا رائعا للحرية البشرية .

* * *

# بعض مطبوعات دار دمشق للطباعة والنشر والتوزيع

## مصادر الاشتراكية العلمية

| | | السعر ق.ل |
|---|---|---|
| ١ ـ المادية والمذهب النقدي التجريبي | تأليف لينين | ١٥٠٠ |
| ٢ ـ بؤس الفلسفة | تأليف كارل ماركس | ١٥٠٠ |
| ٣ ـ الايديلوجية الالمانية | تأليف كارل ماركس وانجلز | ٤٠٠٠ |
| ٤ ـ العائلة المقدسة | تأليف كارل ماركس وانجلز | ١٥٠٠ |
| ٥ ـ الشيوعية العلمية | تأليف كارل ماركس وانجلز ولينين | ٣٥٠٠ |
| ٦ ـ في الاستعمار | تأليف كارل ماركس وانجلز | ٢٥٠٠ |
| ٧ ـ انتي دوهونغ | تأليف كارل ماركس وانجلز | ٢٥٠٠ |
| ٨ ـ مؤلفات الرئيس ماوتسي تونغ المختارة ١/٤ | | ١٥٠٠ |
| ٩ ـ المؤلفات الفلسفية ١/٥ خمسة مجلدات | تأليف بليخانوف | ٢٣٠٠٠ |
| ١٠ ـ رسائل ماركس وانجلز (ترجمة الدكتور فؤاد أيوب) | | ٤٠٠٠ |

## المكتبة الاشتراكية

| | | |
|---|---|---|
| ١ ـ الماركسية وقضايا علم اللغة | تأليف ستالين | ٥٠٠ |
| ٢ ـ المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية | تأليف ستالين | ٥٠٠ |
| ٣ ـ اسس اللينينية | تأليف ستالين | ٧٠٠ |
| ٤ ـ حول مسائل اللينينة | تأليف ستالين | ٥٠٠ |
| ٥ ـ الانسان أثمن رأسمال | تأليف ستالين | ٥٠٠ |
| ٦ ـ تطور المجتمع منذ بدء التاريخ | تأليف سيغال | ٤٠٠ |
| ٧ ـ دور الافكار التقدمية في تطوير المجتمع | تأليف كونستانتينوف | ٧٠٠ |
| ٨ ـ اصلاح اجتماعي أم ثورة | تأليف روزا لوكسمبرغ | ٥٠٠ |
| ٩ ـ حول تاريخ تطور الفلسفة | تأليف جدانوف | ٢٠٠ |

| | | |
|---|---|---|
| | | **السعر ق.ل** |
| ١٠ـ القضايا الاساسية في الماركسية | تأليف بليخانوف | ٧٠٠ |
| ١١ـ المادية المقاتلة | تأليف بليخانوف | ٧٠٠ |
| ١٢ـ دور الفرد في التاريخ | تأليف بليخانوف | ٧٠٠ |
| ١٣ـ الاشتراكية الخيالية في القرن التاسع عشر | تأليف بليخانوف | ٧٠٠ |
| ١٤ـ دور العنف في التاريخ | تأليف فريدريك انجلز | ٦٠٠ |
| ١٥ـ حرب الفلاحين في المانيا | تأليف فريدريك انجلز | ٧٠٠ |
| ١٦ـ اليسارية مرض الشيوعية الطفولي | تأليف لينين | ٧٠٠ |
| ١٧ـ لودفيغ فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية | تأليف انجلز | ٧٠٠ |
| ١٨ـ البيان الشيوعي | تأليف فريدريك انجلز وماركس | ٦٠٠ |
| ١٩ـ الطبقة والامة | | ٥٠٠ |
| ٢٠ـ مسألة السكن | تأليف انجلز | ٦٠٠ |

## سلسلة الافكار

| | | |
|---|---|---|
| ١ ـ اخلاقهم واخلاقنا | تأليف : ليون تروفسكي جورج نوفاك ـ جون دبوي | ٧٠٠ |
| ٢ ـ الثورة التي لم تتم | اسحق ومیتشر | ٧٠٠ |
| ٣ ـ الرد الاشتراكي على التحدي الاميركي | ارنست ماندل | ٧٠٠ |
| ٤ ـ التحريفية والجمود العقائدي | د. اوبزاد بيانوفيتش | ٥٠٠ |
| ٥ ـ كومونة باريس تراثها الثوري | | ٥٠٠ |
| ٦ ـ علم النفس الديني | سيرل برت | ٥٠٠ |
| ٧ ـ الاشتراكية والنزعة الانسانية | سيرفي بوبوف | ٩٠٠ |
| ٨ ـ علم النفس الاجتماعي وقضايا الاعلام | لجنة من اكاديمية الاتحاد السوفياتي | ٩٠٠ |
| ٩ ـ نقد علم الاجتماع البرجوازي المعاصر | بوبوف | ٧٠٠ |
| ١٠ـ فلسفة الردة | رد ماركسي على غارودي | ٥٠٠ |
| ١١ـ التأويل التاريخي للفرد | احسان سركيس | ٦٠٠ |
| ١٢ـ مثل عليا سياسية | براتراند راسل | ٥٠٠ |

| | | السعر ق.ل |
|---|---|---|
| ١٣ـ المرأة العربيـة والعصر | لويزا شايدولينا | ١٠٠٠ |
| ١٤ـ الماركسية والسيبرنتيك والاعلام | أ. بانكوفـل. بوتوفا | ٧٠٠ |
| ١٥ـ هل للانسان مستقبل | برتراندرسل | ٥٠٠ |
| ١٦ـ دراسة في البروقراطية السورية | سمير عبده | ٣٠٠ |

## مؤلفات الدكتور طيب تيزيني

| | |
|---|---|
| ١ ـ مشروع رؤية للفكر العربي في العصر الوسيط | ٢٥٠٠ |
| ٢ ـ حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث | ٢٥٠٠ |
| ٣ ـ من التراث الى الثورة | ٦٠٠٠ |
| ٤ ـ الفكر العربي في بواكيره وافاقه الاولى | ٥٠٠٠ |

## فنـــون

| | | |
|---|---|---|
| ١ ـ كيف تتعلم الرسم وتعلمـه | محمد عدنان تنبكجي | ١٨٠٠ |
| ٢ ـ الرسـم واللـون | محي الدين طالو | ١٢٠٠ |
| ٣ ـ مبادىء الرسـم | محي الدين طالو | ٢٠٠٠ |
| ٤ ـ الفنون الزخرفيـة | محمي الدين طالو | ٢٥٠٠ |

## كتب هوايات وعلميـــة

| | | |
|---|---|---|
| ١ ـ الكهرباء للهواة | المهندس محمود شعبان | ١٥٠٠ |
| ٢ ـ الكيمياء للهـواة | للكيميائي سمير مارديني | ١٨٠٠ |
| ٣ ـ الترانسيستور للهواة | ياسين خطاب | ١٥٠٠ |
| ٤ ـ التصوير للهـواة | سمير مارديني | ١٥٠٠ |
| ٥ ـ مبادىء ميكانيك التربة والجيولوجيا الهندسيـة | تأليفماصلوف نيقولاي١ـ٢ ترجمة الدكتور وليد كنعان | ٧٥٠٠ |

## قصص من الادب الصيني والعالمي

| | | السعر ق.ل |
|---|---|---|
| ١ ـ البذار | قصة | ٣٥٠ |
| ٢ ـ قصة اه كيو الحقيقة | تأليف لوشيون | ١٥٠ |
| ٣ ـ الطيران الى القمر | تأليف لوشيون | ٥٠٠ |
| ٤ ـ انشودة الشباب | الكاتبة الصينية يلنغ مو | ١٨٠٠ |
| ٥ ـ ميليشيا نساء الجزيرة | الكاتبةالصينية لي جوشنغ | ١٠٠٠ |
| ٦ ـ المسيرة الكبرى ( ذكريات ) | | ٦٠٠ |
| ٧ ـ مع الرئيس ماو في المسيرة الكبرى | | ٣٠٠ |
| ٨ ـ مجاهدون من طليعة البروليتاريا | | ٣٥٠ |
| ٩ ـ اثار اقدام في الغابة الثلجية | | ٢٠٠٠ |
| ١٠ـ وقائع مدينة اموى | كاوين ـ لن | |
| ١١ـ كيف تكون مناضلا جيدا | ليوشاوتشي | ٨٠٠ |

## سلسلة الثورات

| | | |
|---|---|---|
| ١ ـ ساعة الاختيار | مذكرات جنرال بونتش برويفيتش | ٢٤٠٠ |
| ٢ ـ ثورة اوكتوبر | شهادة محاربين قدماء | ٩٠٠ |

## سلسلة حرب التحريرية الشعبية

| | | |
|---|---|---|
| ١ ـ مؤلفات جيفار الكاملة | | ٧٠٠٠ |
| ٢ ـ الحرب طويلة الامد | ماوتسي تونغ | ٥٠٠ |
| ٣ ـ حرب العصابات | ماوتسي تونغ | ٥٠٠ |
| ٤ ـ خمسة دروس من نصر عظيم | ترוونغ سو | ٥٠٠ |
| ٥ ـ حركة التحرير الوطني في فيتنام | الجنرال جياب | ٧٠٠ |
| ٦ ـ تاريخ ثورة اب الفيتنامية | | ٥٠٠ |
| ٧ ـ نضال الحزب البشلفي ضد التروتسكية في الفترة التي أعقبت قيام ثورة اكتوبر | لجنة من المؤلفين | ١٢٠٠ |

## متفرقـــات

| | | السعر ق.ل |
|---|---|---|
| ـ الارهاب والشيوعية | تروتسكي | ١٥٠٠ |
| ـ خنجر اسرائيل | كارنجيا | ١٠٠٠ |
| ـ حقيقة الجاسوسية الاميركية | اندروتولي ( طبعة ثانية ) | ١٢٠٠ |
| ـ عبد الناصر للتاريخ | اعداد محمد أبو خضور | ٧٠٠ |
| ـ الماركسية تفسير وتعريب | احسان مراش | ٥٥٠ |
| ـ الحركة العمالية في سوريا ولبنان ١٩٠٠ ـ ١٩٤٥ | عبد الله حنا | ٢٢٠٠ |
| ـ في الادب والفن | ماوتسي تونـغ | ٥٠٠ |
| ـ الجذور ( كونتا كنتي ) جزئين | اليكس هالي | ٣٥٠٠ |
| ـ الشعر العربي والقضية الفلسطينية | الدكتور أحمد سليمان أحمد | ٦٠٠ |
| ـ الطريق اليوغسلافي الى الاشتراكية | | ٣٠٠ |
| ـ عبد الكريم امير الريف | | ١٥٠٠ |
| ـ بعض قضايا التعاون الاقتصادي العربي | الدكتور أحمد مراد | ٦٠٠ |
| ـ تاريخ المغتربين العرب جزئين | حسين حده | ٣٠٠٠ |
| رأسمالية الدولة والتطور الاقتصادي في الجمهورية العراقية ١٩٥٨ ـ ١٩٦٨ | شاخبازيان | ١٧٥ |

**مؤلفات الدكتور عادل زيتون موسوعة العصور الوسطى**

| | | |
|---|---|---|
| ١ ـ العلاقات الاقتصادية بين الشرق والغرب في العصور الوسطى | | ٢٢٠٠ |
| ٢ ـ العلاقات السياسية والكنسية بين الشرق البيزنطب والغرب اللاتيني في العصور الوسطى | | ٣٠٠٠ |
| ١ ـ موقف امراء العرب بالشام والعراق من الفاطميين حتى اواخر القرن الخامس الهجري | الدكتورة أمينة بيطار | ٣٠٠٠ |

## في الفكـر السياسي

| | | |
|---|---|---|
| مدخل الى علم السياسة | موريس دوفرجيه | ٢٠٠٠ |
| صراع الافكـار | ف. كورتونوف | ٢٠٠٠ |
| نظريـة العنف | ف. دينسيوف | ٢٥٠٠ |
| السياسـة كموضوع | فيدوسييف | ١٠٠٠ |
| نقـد المفاهيم البرجوازية حول الزعامـة | أشـين | ١٥٠٠ |
| في نظرية التطور الاجتماعي ( الف باء السياسة ) | | ١٥٠٠ |

## مؤلفات روجيه غارووي

| | |
|---|---|
| نـداء الى الاحيـاء | ٣٥٠٠ |
| الحقيقـة كلهـا | ١٥٠٠ |
| في سبيل نموذج وطني للاشتراكيـة | ٢٥٠٠ |
| النظريـة الماديـة في المعرفـة | ٢٨٠٠ |

## في سبيل موسوعة هندسية من اعداد المهندس عماد تنبكجي

| | |
|---|---|
| ١ ــ مدخل الى الهندسة | ١٨٠٠ |
| ٢ ــ اسس تصميم الابنيـة السكنيـة | ١٨٠٠ |
| ٣ ــ تصميم المساقط والواجهات وطرق الاظهار المعماري | ١٨٠٠ |
| ٤ ــ نماذج سكنيـة تقليديـة | ١٨٠٠ |
| ٥ ــ نماذج سكنيـة معاصرة | ١٨٠٠ |

# الفهرس


| | صفحة |
|---|---|
| مقدمة : بقلم شارل سيروس | ٥ |
| المقدمة | ٧ |
| القسم الاول ـ العناصر | ١٥ |
| الفصل الاول ـ الحرمان من وسائل الراحة المادية | ١٧ |
| الفصل الثاني ـ أفق محدود | ٣٠ |
| الفصل الثالث ـ انعدام مجتمع نسائي | ٣٥ |
| الفصل الرابع ـ الاستئصال | ٤٧ |
| الفصل الخامس ـ الحياة مع الجماعة | ٥٥ |
| الفصل السادس ـ فعاليات جديدة | ٦٠ |
| الفصل السابع ـ الطابع الموقت | ٦٧ |
| خاتمة | ٧٤ |
| الجزء الثاني ـ العقدة | ٧٧ |
| الفصل الاول ـ تفسير العقدة ( الطبيعة والحرية ) | ٨٠ |
| الفصل الثاني ـ اللون العاطفي للعقدة : السأم | ٩٢ |
| الفصل الثالث ـ درس العقدة | ١١٢ |
| الخاتمة | ١٢٠ |

# هذا الكتاب

كتب هذا الكتاب في الحرمان

- حين يقع الإنسان أسيراً بين يدي أعدائه تتحول حياته إلى قلق متواصل وألم كبير، وذلك خلافاً لمؤلف هذا الكتاب.

- كان المؤلف جان كازونوف قد أنهى كتابه «الفلسفة الحيوية» في فرنسا قبيل الحرب العالمية الثانية، ومضى إلى الحرب في عام ١٩٣٩ وما لبث أن وقع أسيراً، أودع في الستالاغ عام ١٩٤٠.

- وبدلاً من أن يصهره الحزن وتمتصه ويقلقه مثل غيره ويأسى لحاله، أخذ يوجه ملاحظاته النفسية إلى زملائه الأسرى وإلى نفسه، ويحلل مواقفهم وأساليب حياتهم في الأسر فكتب هذا الكتاب.

نال الكتاب جائزة جمعية رجال الآداب في فرنسا.

- يجد القارئ في هذا الكتاب تحليلاً دقيقاً وملاحظات قيمة حول موضوعات شيقة كالألم واللذة والغريزة والجنس والحب العاطفي والكبت.

- ويجد فيه القارئ متعة كبيرة في تناول الحياة اليومية للإنسان من خلال الحرمان.

إنه تجربة الحرمان تؤكد أن شخصية الإنسان العميقة إنما تتضح وتشعر بذاتها في المحنة.


## التوزيع في الأقطار العربية

دمشق: دار دمشق - شارع بور سعيد هاتف ١١١٠٤٨ ١١١٠٢٢

بيروت: دار الجيل - شارع سورية - بناية حمدي وصالحة